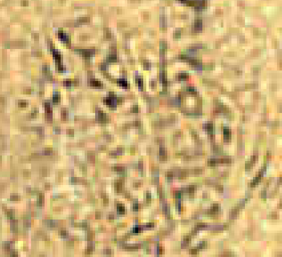




1



١٩٦



١٩٦



شرح تجريد

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لواجب الوجود على نعمائه والصلوة على
سيد انبيائه واكرم احبائه اى على آله واصحابه الذين هم موصوفون بزيادة الكرم
على من عداهم من محبوبيه فافعل التفضيل ههنا بمعنى الزيادة على من اضيف اليه و
لا يكون المطابقة لمن هو له افرادا وجمعا ويحمل بناء على مذهبه ان يرد به عليا
رضى الله عنه والكون المكتوب بصورة على حرفا جارا بل اسما مجرورا معطوفا على سيد
انبيائه ويؤيده ما يوجد فى بعض النسخ من التصريح باسم النبى صلعم فانى مجيب الى ما
سئلت من تحرير مسائل الكلام ومرتبها على ابلغ نظام مشيرا الى غرر فرائد الاعتقاد
ونكت مسائل الاجتهاد مما قادنى الدليل اليه وقوى اعتمادى عليه واسئل الله
العصمة والسداد وان يجعله ذخرا ليوم المعاد وسميته تجريد العقائد ورتبته على
ستة مقاصد لما كان المطلب الاعلى والمقصد الاقصى فى علم الكلام هو العلم باحوال
المبدا والمعاد واحوال المعاد مما لا يستقل باثباتها العقل بل يحتاج فيها الى السماع
من المعلم والمعلم فى المعارف الالهية هو النبى عليه السلام والامام احتاج بعض
ما يستقل العقل انما يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض
اما باموره العامة او عن الاحكام رتب المصنف كتابه على ستة مقاصد الاول فى الامور
العامة الثانى فى الجوهر والعرض الثالث فى اثبات الصانع وصفاته الرابع فى
النبوة الخامس فى الامامة السادس فى المعاد ووجه الترتيب ظاهر المقصد الاول
فى الامور العامة اى ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التى هى الواجب والجوهر والعرض
لما اورد كلا مما يختص بواحد منها فى باب احتاج الى ان يعرف الاحوال المشتركة اما

بين الثلثة كالوجود والعلية او بين الاثنين كالمهية والمعلولية فالبحث عن الامتناع
لكونه من احوال العدم وعن الوجوب والقدم لكونهما من احوال الوجود ولذلك اوردها
فى فصل الوجود والعدم وفيه فصول ثلثة لانحصار الامور العامة بالاستقراء
فى الوجود والعدم وما يتعلق بهما والمهية ولواحقها والعلية والمعلولية الفصل
الاول فى الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العين والمنفى العين او الذى يمكن
ان يخبر عنه ونقيضه اى الذى لا يمكن ان يخبر عنه او بغير ذلك مثل قولهم الموجود هو الذى
يكون فاعلا او منفعلا والمعدوم ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا يشتمل على دور ظاهر
اما اشتمال التحديد الاول فظ لان الثبوت مرادف للوجود وكذا النفى للعدم و
اما فلان الامكان قد اخذ فى كل من حدى الوجود والعدم وهو عبارة عن سلب
الضرورة عن طرفى الوجود والعدم واما الثالث فلانه قد اخذ الكون فى
تعريف الوجود المرادف له وسلب الكون فى تعريف المرادف له وما قال من
ان معنى الفاعل والمنفعل هو الموجود المؤثر والموجود المتأثر فمعنى ما لا يكون فاعلا
ولا منفعلا ما لا يكون موجودا مؤثرا ولا موجودا متأثرا وهذا سلب لمعنى الموجود
موقوف على سلب مفهوم الموجود وهو مفهوم المعدوم ففيه نظر لانا لا نم ان معنى
الفاعل هو الموجود المؤثر والمنفعل هو الموجود المتأثر غاية الامر انا نسلم انهما لا يكونان
الا موجودين وفى قوله وتحديدهما بالثابت العين والمنفى العين نظر اذ الوجود
والعدم لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم عرفا بهما واعتذر عنه بان مفهوم الموجود يشتمل
على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المفعول لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم
لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود فان جهل فلو احتاج
الموجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود بالثابت
العين تعريف فى الحقيقة للوجود بثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف وكذا تعريفه
بما يمكن ان يخبر عنه تعريف له بثبوت الخبر بالامكان وكان تعريف الموجود المذكور
صريحا دوريا كذلك تعريف الوجود المذكور ضمنا دورى فى قوله وتحديدهما



اي تحديد الوجود والعدم كما هو الظاهر الثابت البين اي ما علم منه تحديدهما او نقول ان
الضمير راجع الى الموجود والمعدوم لدلالة الوجود والعدم عليهما او لانهما المطلع عليهما
تسامحا باطلاق المشتق منه على المشتق وهو مشهور والمآل واحد في الكل او وفيه نظر
لانه يلزم بمقتضى هذا البحث ان يكون تعريف كل مشتق بمشتق تعريفا في الحقيقة لمأخذ الاشتقاق
بمأخذ الاشتقاق اذ تمكن اجراء هذا الكلام فيه فيقال الحساس مثلا يستعمل على
سبيل مفهوم الاحساس ومفهوم صيغة الفاعل لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من
يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الاحساس علم مفهوم الحساس ولو جهل جهل فلو احتاج الحساس
الى التعريف كان ذلك لاحتياج الاحساس اليه فلو عرف الحساس بمشتق كان ذلك تعريفا
في الحقيقة للاحساس بمأخذ اشتقاق مع انه ليس كذلك فانه قد يجوز تعريف المشتق
بالمشتق ولا يجوز تعريف مأخذ الاشتقاق بمأخذ الاشتقاق مثلا يجوز تعريف الحساس
بالمتحرك بالارادة ولا يجوز تعريف الاحساس بالحركة الارادية وكذلك يجوز تعريف
الناطق بالضاحك ولا يجوز تعريف النطق بالضحك وامثال ذلك اكثر من ان تحصى و
تحقيق المقام ان السؤال عن المشتق قد يكون عن نفس مفهومه فحينئذ ان اجيب بمشتق آخر فذلك
يكون تعريفا لمأخذ الاشتقاق بمأخذ الاشتقاق وقلما يكون السؤال في هذا المقام
بلفظ المشتق بل الاكثر والاولى ان يسأل بلفظ المشتق منه لان مفهوم الصيغة معلوم
لكل احد وانما الاستفسار ليعلم مفهوم مأخذ اشتقاقه مثلا اذا اريد الاستفسار عن
مفهوم المتحرك يقال ما الحركة ويجاب بانها الخروج من القوة الى الفعل على التدريج
فان قيل ما المتحرك اجيب بانه الخارج من القوة الى الفعل فذلك كما قال هو تعريف في
الحقيقة للحركة بالخروج لانه المحتاج الى التعريف واما اذا كان السؤال عما صدق عليه
المشتق الذي علم بوجه واريد ان يعلم بحقيقته او بوجه آخر فحينئذ اذا اجيب بمشتق آخر فذلك
لا يكون تعريفا لمأخذ الاشتقاق بمأخذ الاشتقاق مثلا اذا سئل عن الانسان
الذي علم بوجه الضحك واريد ان يعلم بوجه آخر وقيل ما الضاحك فاجيب بالكاتب
ليس تعريفا للضحك بالكتابة كيف ولا يمكن حمله عليه واذا تقرر ان تعريف المشتق

بالمشتق

بالمشتق يكون على وجهين كما ذكرنا فلا شك ان تعريف الموجود بما يمكن ان يخبر عنه
ليس من قبيل الوجه الاول اذ لو كان لزم ان يكون تعريفا للوجود بامكان الخبر وهو
مما لا يحمل عليه كما لا يخفى فلا يكون معرفا له فلا يمشي هذا الاعتذار فيه ولما ابطل
تحديد الوجود والعدم بما ذكرنا اشار الى وجه الاعتذار لاولئك المعرفين من الحكماء
والمتكلمين في تحديدهم فقال **بل المراد تعريف اللفظ** وليس المقصود به تحصيل صورة
غير حاصلة كما في سائر التعريفات الحقيقية بل المقصود به الاشارة الى صورة حاصلة
وتعيينها من بين الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة
المشار اليها فلا يقدح فيه ارادة ما هو مرادف للمعرف كما في التعريفين الاول و
الثالث بل مداره على الالفاظ المفردة المرادفة فان لم توجد اورد لها الفاظ
مركبة دالة على مفهومه ولا يكون التفصيل المستفاد منها مقصودا بل المقصود بها مجرد
تعيين ذلك المعنى من بين المعاني المتصورة ولا يقدح ايضا ارادة ما يتوقف معرفته
على معرفة المعرف كما في المعرف الثاني لما ذكرنا من ان هذا التعريف ليس لتحصيل
معرفة المعرف حتى يكون توقف معرفة المعرف عليها دورا بل لا يمكن تحديد الوجود
بحسب الحقيقة **اذ لا شيء** في المفهومات **اعرف من الوجود** ان اراد ان تصور الوجود
بوجه ما متبادر عن جميع ما عداه بديهي وانه لا اعرف منه فلا يمكن تحديده بهذا الوجه فذلك
مسلم بحكم الاستقراء والرجوع الى الوجدان وان اراد ان تصوره بكنه حقيقته بديهي
فذلك غير مسلم لجواز كونه متصورا ايضا **والاستدلال بتوقف التصديق بالشيء**
عليه او بتوقف الشيء على نفسه او عدم تركب الوجود مع فرضه او ابطال الرسم باطل
استدل على بداهة تصور الوجود بوجوه اشار المصنف الى ثلثة منها وحكم ببطلانها
الاول ان التصديق بالتنافي بين الوجود والعدم اعني قولنا الشيء اما موجود
واما معدوم بديهي ويتوقف على تصور الوجود والعدم ضرورة توقف التصديق
على تصور اطرافه وما يتوقف عليه البديهي اولى بالبداهة الثاني ان الوجود متصور
وليس ذلك بالكسب والا لكان اكتسابه اما بالحد وانه لا يكون الا بالاجزاء والوجود

الحاصلة صح

توقف

قيل صح

اقول

الامام

والاجزاء

بسيط فاجزاؤه اما وجودات فيلزم توقف الشيء على نفسه ضرورة توقف الكل على
اجزائه واما ليست بوجودات فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زايد والا فلا وجود
هناك اصلا اذ ليس ثمه الا تلك الاجزاء التي ليست بوجودات فذلك الزايد
هو الوجود وتلك الاجزاء معروضاته فلم يكن المركب في الوجود بل في معروضه
مع انه فرض مركبا لا يقال لا نم ان الوجود هو ذلك الزايد فقط بل هو مجموع تلك
الاجزاء فلا يلزم عدم تركب الوجود لانا نقول على هذا يكون الزايد جزءا للوجود
فينتقل الكلام اليه واما الرسم فلانه ايضا يتوقف على العلم باختصاص المرسوم به
بالمرسوم وهو موقوف على العلم بالمرسوم وهو دور وبما عداه وهو محال لاستحالة
احاطة الذهن بما لا يتناهى واما بطلان الوجه الاول فلانا لا نم ان ما يتوقف عليه
البديهي بديهي صح فان التصديق البديهي قد يكون اطرافه كسبية فان قيل نحن نستدل بان
هذا التصديق بديهي بجميع تصوراته ومن جملتها تصور الوجود كيف لا يسلم بداهة
جميع تصورات هذا التصديق لانا نقول قد علم اجمالا ان هذا التصديق حاصل
لمن لا يقدر على الاكتساب من البله والصبيان فنعلم كونه بديهيا بجميع تصوراته و
لا نلاحظ مع هذا العلم تفاصيل خصوصيات تلك التصورات والمقصود بالاستدلال
حصول العلم ببداهة تصور الوجود بخصوصه وهذا استدلال بالشكل الاول اذ حاصله
ان تصور الوجود من تصورات هذا التصديق وكل ما هو من تصورات هذا
التصديق بديهي فتصور الوجود بديهي قلنا ان اردت ان جميع هذه التصورات
بالكنه بديهي فمم وما ذكرتم من حصول هذا التصديق للبله والصبيان لا يدل عليه
وان اردت انها بوجه ما بديهي فلا نزاع فيه واما بطلان الوجه الثاني فلانا
نمنع ان الوجود متصور بكنه حقيقته وان اراد انه متصور بوجه ما فلا يجديه نفعا
لان الخلاف في تصور الكنه وايضا نختار ان اجزاء الوجود وجودات ولا نم لزوم
توقف الشيء على نفسه لجواز ان يكون صدق الوجود عليها صدقا عرضيا كصدق
الانسان على كل من اجزائه ولا استحالة في ذلك او نختار انها ليست بوجودات

ولو سلم فنختار ان تصور ... هو بديهي لا يقال ... مصادرة فان من لم يسلم بداهة تصور الوجود

الحقيقة

فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زايد يكون ذلك الزايد هو الوجود قلنا
نعم وذلك الامر هو مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع فان هذا المجموع لم يحصل الا عند
الاجتماع وانه زايد على كل واحد واحد ومن اين انه غير الوجود فيكون المركب في
الوجود ثم ما ذكره منقوض بسائر المركبات التي علم تركبها يقينا اذ نظره بعينه
في التسعين ملا ادعى ان الاكتفاء بالرسم قوله يتوقف على العلم بالاختصاص قلنا
ثم بل يتوقف على الاختصاص في نفس الامر لا على العلم به سلمنا لكن العلم بالاختصاص
لا يتوقف الا على تصور المعرف بوجه ما فلا يلزم الدور وعلى تصور ما عداه اجمالا و
هو ليس بمحال انما المحال هو الاحاطة بما لا يتناهى مفصلا لا يقال تصور الوجود اذا
حصل للنفس من غير كسب فاذا التفتت الى حصوله عرفت بمجرد التفاتها اليه انه بغير
كسب فاي حاجة الى الاستدلال بل يتعلق ببداهته كل بديهي وكذا كسبية كل
كسبي كلنا نمايز بينهما لانا نقول قد تحصل صورة في النفس ولا تلتفت الى
كيفية حصولها ثم تحصل فيها صورة اخرى ولا تلتفت ايضا الى كيفية حصولها وهكذا
حتى اذا تطاولت المدة وكثرت الصور توجهت اليها فالتبس عليها في بعض كيفية
حصولها فاحتاجت الى الاستدلال وذلك بالبديهيات اولى او في الكسبيات
احتمال فتامل وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبوله
القسمة يبطل الشركة استدل على كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين جميع الموجودات
بوجوه تقريره الاول انا نجزم بوجود امر مع التردد في كل من الخصوصيات فانا
اذا نظرنا الى وجود الممكن جزمنا بوجود سببه مع التردد في كونه واجبا او ممكنا عرضا
او جوهرا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل الاعتقاد بكونه ممكنا الى الاعتقاد بكونه واجبا الى غير
ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر المقطوع به الباقي مع التردد في
الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل قيل هذا الدليل يستلزم ان
يكون للوجود وجود آخر مشترك بينه وبين غيره فانا قد نجزم بوجود شيء ونتردد في
انه مفهوم الوجود او غيره والجواب ان التردد انما يقع فيما سوى الموجودات و

مفهوم الوجود ليس منها بل هو من المعقولات الثانية كما سنبينه الثاني ان مفهوم
العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لبطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم
فانا اذا قلنا زيد اما موجود واما معدوم لم يجزم العقل بالانحصار لجواز ان يكون معدوما
ولا موجودا بالمعنى الذي قصد بل موجودا بمعنى آخر اقول هذا هو التقرير
المشهور لهذا الدليل ويرد عليه ان اتحاد مفهوم العدم لا دخل له في الاستدلال بل
على تقدير تعدده كان بطلان الحصر المراد بناء على هذا التقرير احتمال آخر مثلا نقول
في المثال المذكور بجواز ان يكون زيد متصفا بالعدم بمعنى آخر فالاولى ان يطرح من
البين ويقال لو لم يكن الوجود مشتركا لبطل الحصر العقلي وساق الكلام فيبطل الحصر على
هذا التقدير اعني ان يكون مفهوم العدم ايضا متعددا لكون من الوجود الخاص والعدم
الخاص فانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه
الخاص كان ذلك حصرا عقليا لان معناه زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او لا يكون
موجودا بوجوده الخاص وهذا ترديد بين النفي والاثبات يجزم العقل بالانحصار فيه
بديهة فكما لا واسطة بين اثبات مفهوم عام وسلبه كذلك لا واسطة بين اثبات مفهوم
خاص وسلبه اقول الحصر العقلي هو الذي بمجرد النظر اليه يجزم العقل بالانحصار وهناك
جزم العقل بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره ولا معدوما
بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى
قولنا ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان اخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود آخر او
عدم بعدم آخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص
فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما ليس موجودا بوجوده
ولا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص
الا بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية فلا يكون حصرا عقليا ويمكن ان يجعل اتحاد مفهوم
العدم دليلا آخر بان يقال مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا
لكان العدم الواحد نقيضا لكل من الوجودات المتعددة وذلك باطل لان التناقض

لا يتحقق

الخاص

5

لا يتحقق الا بين مفهومين لا يقال ان لم يكن مفهوم العدم واحدا لكون المقيد اشد
لانه على هذا التقدير ان لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا تحقق التناقض بين العدمات
والوجودات وهو افسد من ان يتحقق التناقض بين العدم الواحد والوجودات
لانا نقول على هذا التقدير يكون لكل وجود خاص عدم خاص هو نقيضه فلا يكون
التناقض الا بين مفهومين فيبطل لانه ان مفهوم العدم واحد بل لكل حقيقة سلب يخالف
لسلب حقيقة اخرى واجيب بان السلب المطلق المحمول على تلك السلوب مفهوم واحد
ولا شك ان هذا التقرير بعينه جار في الوجود فمن لم يسلم الاشتراك فيه لا يسلم الاشتراك
في مطلق السلب بل المشترك بينهما عنده هو لفظ السلب كما في الوجود الثالث
انا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ثم الى وجود الجوهر ووجود العرض
ومورد القسمة مشترك بين اقسامه فان قيل اشتراك مورد القسمة بين جميع افراد الاقسام
غير لازم فانا نقسم الحيوان الى الابيض وغير الابيض مع ان من كل منهما غير الحيوان
اجيب اولا بان القسم عبارة عن ضم القيود المخالفة الى مورد القسمة ليحصل بانضمام كل
قيد اليه قسم منه فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق بدون مورد القسمة
فلا بد ان يكون المورد مشتركا بين جميع افراد اقسامه والقسم في المثال المذكور هو الحيوان
الابيض والحيوان الغير الابيض وما قال من انه قد يكون من القسم والمقسم
عموم من وجه فذلك غلط نشأ من اشتباه القسم بقيده اقول هذا الجواب غير
حاسم لمادة الشبهة فان السائل لو قال اردت بالقسم قيده فلو فرض في هذا التقدير بين
لمنطوقه القسم والمقسم انه لا يلزم من قسمة الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن
اشتراكه بين جميع افراد الممكن الذي هو قيد القسم وما ذكرته من شمول المقسم لجميع افراد
الاقسام لا يجري ها هنا لان قيد القسم قد يكون اعم من المقسم من وجه كما في مثال الحيوان
والابيض لم يدفع الجواب وثانيا بان الوجود يشمل القسمة الى جميع الاشخاص فردا
فردا فيلزم اشتراكه بين الجميع فان قيل على الدليل الاول ان الامر الباقي المقطوع
بانه موجود باحد الوجودات المخالفة الذوات مطلقا وعلى الثاني ان معنى قولنا

ووجود الممكن

زيدا اما موجود او معدوم انه موجود ما عدا الوجودات المخالفة الذوات او ليس
بموجود اصلا ان قلنا بتعدد مفهومه وعلى الثالث ان نقسيم الوجود متناول
المسمى به فلنا كل ذلك بملاحظة لفظ الوجود وشموله لتلك المعاني المتعددة التي
وضع لفظ الوجود بازائها ونحن نجد من انفسنا هذا الجزم والحصر العقلي وصحة التقسيم مع
قطع النظر عن اللغات واوضاعها واذ ثبت كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا
بين الموجودات باسرها فمغاير هذا المفهوم المشترك للماهية اي يكون زائدا عليها
لا عينها ولا جزءها والا اي وان لم يغاير فهو اما عينها وح اتحدت الماهيات ضرورة
اتحادها مع الوجود الذي هو مفهوم واحد او جزءها وح لم تنحصر اجزاؤها بل يترتب اجزاء
الماهية الواحدة الى غير النهاية اما الملازمة فلانه لو كان جزء الماهيات لكان لها
اجزاء اخر موجودة لامتناع تقوم الوجود بالمعدوم ولا بد ان يكون جزء الكل الاجزاء
ايضا اذ الفرض انه جزء للموجودات باسرها فلتلك الاجزاء ايضا اجزاء اخر ثم ينتقل
الكلام الى اجزاء الاجزاء وهكذا الى ان يتسلسل واما بطلان التالي فلان المركب
لا بد له من الانتهاء الى البسيط لان البسيط مبدأ المركب فلو امتنع انتفى المركب
قطعا والكثرة ولو كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد وفيه لا امتناع في تحقق
الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود معا وهذا انما يتم اذا كانت الاجزاء
واما اذا كانت عقلية لا تحقق لها في الخارج متمايزة فلا دليل على استحالة ذهابها
وامتناع تعقل كنه الماهية اذا لم يكن في تعقل كنهها على تعقل اجزائها الاولية و
شرطنا في ذلك تعقل اجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ على التفصيل واعترض بان هذا
الدليل انما يدل على ان الوجود ليس عينا في جميع الماهيات وكذلك ليس جزءا في
الجميع ولا يلزم من ذلك كونه زائدا في الجميع لاحتمال ان يكون زائدا في البعض وعينا
في البعض وجزءا او اجيب بان اختلاف الوجود في العروض والعينية والدخول
غير متصور لانه ان اقتضى العروض فينبغي ان يكون كذلك في الجميع وان اقتضى
العينية او الدخول فكذلك ورد بانا نختار ان الوجود لا يقتضي شيئا من ذلك

ان قلنا العدم مفهوم واحد او معدوم ما عدا الذوات المخالفة الذوات ح

خارجية

بل المقتضي هو الماهيات ولو سلم فلا نم وجوب الاستواء فيها واما ما لزم ان لو
كان الوجود مقتضيا لما يلزم لا يجوز ان يكون مشككا لا محال ان كان الوجود مستويا
وجب الاستواء وان كان مشككا كان زائدا في الجميع وهو عين المط لا المدليل
المط هو زيادة الوجود على الماهيات واللازم من كونه مشككا زيادته على افراده التي
هي الوجودات الخاصة ولا يلزم من عروضه للوجودات عروضه للماهيات لجواز ان
يكون العارض والمعروض معا داخلين في الماهيات لانه مدفوع بان الوجود اذا
لم يكن متساوي الحصول في الماهيات لزم خروجه عنها وان لم يطلق عليه بالقياس
اليها لفظ التشكيك اذ الدليل بعينه جار هنا كما لا يخفى واللازم من التشكيك
ان لا يكون ذاتيا في الجميع والا لما اختلف ولا يلزم منه ان يكون عرضيا في الجميع
انه لم يتم برهان على امتناع الاختلاف في الماهيات والذاتيات بالتشكيك و
اقوى ما ذكروه انه اذا اختلفت الماهية والذاتي في الجزئيات لم يكن ماهيتها واحدة
ولا ذاتيا واحدا وهو منقوض بالعارض وايضا الاختلاف بالكمال والنقصان
بنفس الماهية كالذراع والذراعين من المقدار لا يوجب تغاير الماهية فقيل القائلون
باشتراك الوجود معنى عندهم وجود مطلق مشترك بين جميع الموجودات ووجود
خاص لكل موجود وهذا الدليل انما يدل على ان الوجود المطلق المشترك زائد على
الماهية ولا يدل على كون الوجود الخاص زائدا عليها الا ان المطلق نفس الماهية
الخاص او جزء منها ولم يثبت بل الحق انه عرضي للافراد اقول ليس المدعى
الا ان الوجود المطلق المشترك زائد على الماهيات كما اشار اليه الم ستفرع هذه
المسئلة على مسئلة الاشتراك حيث قال فمغاير الماهية وصرحا به هناك واما ان
ان في الموجودات افرادا وراء الماهية والوجود المطلق وحصصه زائدة على الماهية
عارضا لها مما لا سبيل اليه لا مكان سيجيء ان الوجود مشكك فيكون عارضا لافراده
التي هي وجودات خاصة ولم يثبت ان في الموجودات افرادا وراء الوجود المطلق
وحصته لانا نقول قد مر آنفا انه لم يثبت كون المشكك عرضيا بالنسبة الى

يثبت ان م

افراده وايضا فالكلام في اثبات ان ذلك الامر زائد على الماهية ولو سلم فلا اقل
من ان يكون كسبيا فكيف يدعون الضرورة في دعوى زيادة الوجود على الماهية
كما ذكره هذا الفاضل المحقق في ذيل هذا البحث ومع ان الفطرة السليمة كما تدرك
اشتراك جميع الموجودات في حالة تمتاز بها عن المعدومات وتسمى في العربية
بالوجود والكون وبالفارسية بهستي وبود كذلك تدرك ان مفهومها خارج عنها
توصف بها وتحمل عليها وبيان الضرورة بهذا الوجه اعتراف منه بان المدعى ليس الا
زيادة الوجود المطلق المشترك كما لا يخفى ولانفكاكهما تعقلا فانا نعقل الوجود
مع الجهل بخصوصية الماهية وبالعكس وقد نعقل الماهية ونغفل عن وجودها اما في الخارج فقط
واما في الذهن فلان تعقل الشيء لا يستلزم تعقل تعقله وتعقل هذا الانفكاك لا يتصور
بين الشيء وذاته او ذاتيه قيل مراده كما يفهم من الشرح ايضا انا نتصور الماهية
ونشك في وجودها فلا يكون عينها ولا الا لما امكن الشك ضرورة ان ثبوت الشيء لنفسه
بين ولا يكون ايضا داخلا فيها لان ثبوت الذاتي له اولى لا يخفى
ان هذا استدلال صحيح لكن لا يلائم كلام المتن لان معنى الانفكاك تعقلا ان
يكون احدهما متعقلا دون الآخر والشك في الوجود انما ينافي التصديق به
لا تعقله المستلزم فاذا نعقل الماهية وشككنا في وجودها لم يكن كلاهما متعقلا
لنا فاين الانفكاك وكلام الشارح صريح في خلافه حيث قال فانا قد نعقل الماهية ونغفل
الماهية مع الغفلة عن وجودها قيل هذا الدليل لو تم لدل على ان الوجود الخاص ايضا
زائد في الماهيات التي يمكن تعقل خصوصياتها مع عدم تعقل وجودها اقول لا يرد ان
يثبت لنا مقدمتان الاولى ان في الموجودات فردا من الوجود المطلق وراء
حصته والثانية ان هذا الفرد معلوم لنا بالكنه او بوجه يمتاز به عن جميع اعداه اما
على المقدمة الاولى فظ واما على الثانية فلانه لو لم يكن معلوما لنا لم نعلم انه غير معلوم لنا
عند تعقل الماهية لجواز ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو وثبوتهما دونه خرط
القتاد ولتحقق الامكان اي ثبوته للماهية فان من الموجودات ما هو ممكن ولو لم

يكن الوجود زائدا على الماهية لم يوجد ممكن اصلا لان الامكان عبارة عن تساوي
نسبة الماهية الى الوجود والعدم فلو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور فيه ذلك فضلا
عن التساوي اذ النسبة انما تتحقق بين متغايرين ولو سلم فنسبة الشيء الى نفسه لا تكون نسبته
الى سلبه وارتفاعه ولو كان الوجود جزءا لها لم يكن نسبتها اليه والى العدم على السوية
ضرورة ان نسبة الكل الى الجزء لا تكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء وفائدة الحمل والحاجة
الى الاستدلال يعني لو لم يكن الوجود زائدا لكان اما عين الماهية وح لم يكن لحمل الوجود
عليها فائدة وكان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد او الموجود موجود
لكنا نعلم ان قولنا السواد موجود مفيد فائدة او جزءا لها وح لم يتوقف حمله على الماهية على الاستدلال
ضرورة عدم توقف حمل الذاتي على الاستدلال لكنا نحتاج الى الاستدلال عند حمل الوجود
عليها والجواب عن هذا الدليل وعن دليل انفكاك التعقل على التقرير انه انما تم ان
لو كان الماهية متعقلة بكنهها فاما اذا كانت متعقلة لا بكنهها جاز ان يكون ذاتياتها
مجهولة فضلا عن انتسابها اليها وايضا اذا لم يكف في تعقل كنه الشيء تعقل اجزائه
الاولية كالجنس والفصل الترتيب بوجه ما وايضا في الماهيات المعلومة لنا اذ يجوز
ان يكون الماهيات التي لم يتصور لتعقلها غير منفك عن تعقل الوجود ولا يحتاج عند حمل
الوجود عليها الى الاستدلال وانتفاء التناقض وتركب الواجب عطف على
التناقض يعني لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا
السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود وهو تناقض باطل بحكم اجماع العقلاء اذ
معناه انتفاء ثبوت السواد لنفسه او رفع السواد او المراد التناقض المصطلح لان قولنا
قضية صادقة في نفس الامر وهي ان السواد سواد والموجود موجود ولما كان قولنا
السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود كان مناقضا
لتلك القضية الصادقة في نفس الامر لكنا نعلم ان قولنا السواد ليس بموجود ليس مناقضا
وهذا معنى قوله وانتفاء التناقض ولو كان الوجود جزءا لها وهو مشترك بين الواجب
والممكن لزم تركب الواجب لكن الواجب غير مركب والجواب انه انما يدل على عدم

كون الوجود داخلا في الكل ولا يلزم من ذلك كونه خارجا عن الكل اقول يمكن
ان يجاب عن الوجوه الثلثة الاخيرة بالفرق بين اتصاف شيء بشيء وحمله عليه مواطاة
وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا اما عن الاول فبان نقول الامكان هو ان لا يقتضي
الماهية الاتصاف بالوجود اشتقاقا ولا الاتصاف بالعدم كذلك وهو المراد بتساوي
نسبة الماهية الى الوجود والعدم فقوله لو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هناك
نسبة فضلا عن التساوي ممنوع فان النسبة بين الشيء ونفسه اشتقاقا مما يتصور بل قد يصير
مبحثا للعقلاء يتنازعون فيها نفيا واثباتا فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا مما هو كذلك
للاراء حيث ذهب اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود وبعضهم وطائفة من الحكماء
كالفارابي وابن سينا الى انه ليس بموجود بل من المعقولات الثانية واما عن الثاني فلان نسبة الشيء الى
نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه وقوله نسبة الشيء الى جزءه لا يكون كنسبته
الى سلب ذلك الجزء كلام ممنوع في النسبة الاشتقاقية اذ هي في التحقيق نسبة الى سلب
ما عارضه والى ما يغايره فانك اذا قلت الوجود موجود فقد نسبت الى الوجود
مفهوم ذو وجود وهما متغايران واما عن الثالث فبان يمنع قوله كان قولنا السواد
موجود بمنزلة قولنا السواد سواد او الموجود موجود ونقول بل هو بمنزلة قولنا
السواد ذو سواد او الموجود ذو وجود ولا شك في ان مثل هذا الحمل مفيد واما عن
الرابع فبان يمنع قوله كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او
الموجود ليس بموجود ونقول بل هو بمنزلة قولنا السواد ليس بذي سواد والوجود
ليس بذي وجود وليس هذا تناقضا واعلم ان هذه الدعوى ضرورية والمقصود
من الوجوه المذكورة في معرض الاستدلال ازالة الالتباس عنه بالنسبة الى الاذهان
القاصرة ولا نزاع للحكماء في تلك الدعوى بل هم قائلون بزيادة الوجود المطلق
على ذات الواجب كما في الممكنات الا انهم قالوا ذات الواجب فرد خاص للوجود
المطلق قائم بنفسه مبدأ لجميع الممكنات والمتكلمون يقولون كما ان في الممكنات ماهية
ووجودا مطلقا وحصة من الكون زائدة عليها كذلك في الواجب بعينه واما الاشاعرة

قوله

ح

فلعلهم ارادوا بقولهم وجود كل شيء عين ماهيته وليس زائدا عليها انه لا تمايز بينهما في
الخارج اي ليس في الخارج شيء هو الماهية وآخر هو الوجود قائم به قياما خارجيا كما يدل
عليه تمسك ادلتهم ولا نزاع معهم في ذلك **وقيامه بالماهية من حيث هي** هذا جواب عن
استدلال الخصم بان الوجود لو كان زائدا على الماهية لكان صفة قائمة بها فاما ان تقوم
بالماهية الموجودة او بالماهية المعدومة لعدم الواسطة وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه
ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها واما الثاني فلاستلزامه اجتماع النقيضين او كون الماهية
موجودة ومعدومة معا وتقرير الجواب انه يقوم بالماهية من حيث هي لا بالماهية
المعدومة ليلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة ليلزم وجود الماهية قبل وجودها فان
قيل ان اريد بالماهية من حيث هي ما لا يكون الوجود او العدم نفسها ولا جزءها على ما قيل
فغير مفيد لان العروض كاف في لزوم المحالات وان اريد ما لا يكون موجودا ولا معدوما
لا بالعروض ولا بغيره فهو قول بالواسطة مع ان التناقض بحاله اذ يلزم ان تكون الماهية
معروضة للوجود وغير معروضة له معا قلنا المراد ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم
وان كان لا ينفك عن احدهما فان حصل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحالات
لان قيام الوجود بالماهية اما ان يعارض عدمها فالتناقض او وجودها فالتوقف على نفسه او
التسلسل محال لانه يعارض لذلك الوجود بعينه فلذلك يلزم ان يكون الماهية موجودة
قبل وجودها قلنا ممنوع وانما يلزم ان لو كان المعروض هو الماهية بشرط الوجود فاما اذا
كان المعروض وحدها لا بشرط الوجود بل في زمان الوجود فلا يلزم وجود الماهية قبل
وجودها ولا التناقض هذا ما في الباب انه يلزم تقدم الماهية على الوجود بالذات ضرورة
تقدم المعروض على العارض ولا فساد فيه ولما كان الوجود قائما بالماهية من حيث هي
لا بالماهية الموجودة **فزيادته عليها** وقيامه بها **في التصور** لا بحسب الخارج لان ثبوت
شيء لآخر في الخارج يقتضي اتصاف الآخر به في الخارج وان لم يقتض وجود ذلك الشيء
في الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجية في الخارج بالامور العدمية لكنه يقتضي
وجود ذلك الآخر في الخارج بديهة فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اولا لم يتصور اتصافه

هو الماهية

وبمفهوم سواء كان وجوديا او عدميا بل ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له ذهنا
فذهنا وان خارجا فخارجا فقيل لما كان قيام الوجود بالماهية وقبولها اياه من حيث
وجوده الخارجية انما يثبت لها في العقل فاللازم منه زيادته على الماهية في التصور لا في الوجود
العيني اقول فيه نظر لان الماهية من حيث هي موجودة في الخارج فيجوز ان يثبت لها
او في الخارج ولا يقدح في ذلك كون هذه الحيثية انما ثبت لها في العقل كما ان الجزئي
موجود في الخارج وعرض له في الخارج اعراض موجودة فيه ولا يمنع عن ذلك كون
الجزئية انما يثبت له في العقل وايضا منقوض بقيام الاعراض المحال لها لان هذا الدليل
جار فيه فيلزم ان يكون قيامها ذهنيا لا خارجيا وليس كذلك فان البياض مثلا
ليس قائما بالجسم الابيض ولا بالجسم اللاابيض بل قيامه بالجسم من حيث هو هو وهذه الحيثية
انما ثبت له في العقل وهو ينقسم الى الذهني والخارجي لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود
به يظهر منها احكامها ويصدر عنها اثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا
الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه وانما النزاع في ان
النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب عليها تلك الآثار والاحكام سواء
كان ذلك الوجود الآخر في قوتها المدركة او في غيرها وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا
ذهنيا وظليا وغير اصيل واذا تمهد هذا فقول الوجود الذهني متحقق والا
لبطلت الحقيقية اي لم يتحقق هذا القسم من القضايا وهي التي يحكم فيها على ما يصدق
عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا
او لا يكون موجودا فيه اصلا وذلك لانه لو لم يكن الوجود الذهني لانحصر الوجود في
الخارج فالاحكام الايجابية الصادقة في القضايا الحقيقية على ما ليس بموجود في الخارج باطلة
ضرورة ان صدق الايجاب الكلي بثبوت المحمول للموضوع واذا لم يكن لشئ ثبوت لم
يتصور ثبوت المحمول له لان ثبوت الشئ لآخر موقوف على ثبوت الآخر في نفسه فيكون
القضايا الحقيقية باطلة لكن القضية الحقيقية بالمعنى الذي ذكرنا معتبرة عند المحققين و
يرد عليه ان اللازم مما ذكر بطلان الحقيقية التي لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان

كل

كل الحقيقيات فيلزم عدم تحقق هذا القسم من القضايا كما هو مدعى فيجاب بتخصيص الدعوى
بالكلية منها كما هو مخصوص بالموجبة حتى يكون معنى الكلام لم يتحقق القضية الحقيقية الموجبة
الكلية فان الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما هو فرد بحسب نفس الامر سواء كان ذلك
الفرد موجودا في الخارج او لا فاذا قلت كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين
كان الحكم منها ولا الجميع ما صدق عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلثات
الموجودة في الخارج في احد الازمنة بل يتناولها ويتناول ما عداها مما لم يوجد في شئ
من الازمنة اصلا من الافراد التي يصدق المثلث عليها في حد انفسها لكن الحكم
على ما ليس بموجود في الخارج باطل لما بينا آنفا فالقضايا الكلية الحقيقية الموجبة باطلة او
نقول معنى قوله لبطلت الحقيقية ان من القضايا الحقيقية ما نعلم يقينا انه صادق و
يلزم على هذا التقدير ان لا يكون صادقا فان قولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل
محال ومغاير لاجتماع الضدين قضية موجبة حقيقية صادقة ولولا ان يكون لاجتماع
النقيضين افراد موجودة في لم يصدق هذا الحكم الايجابي في هذه القضية الحقيقية
واعلم ان هذا الدليل راجع في الحقيقة الى ما استدلوا به في المشهور وهو انا نحكم
بامور ثبوتية على ما لا وجود له في الخارج احكاما صادقة فلا بد من ان يكون موضوعها
ثابتا في الجملة واذ ليس في الخارج فهو في الذهن واراد وا بالثبوتية ما ليس السلب
داخلا في مفهومه احترازا بذلك عما كان عدميا وسيرد عليك في بحث ثبوت المعدوم
زيادة كلام في هذا المقام وقد يستدل على الوجود الذهني بانا نعقل امورا لا وجود
لها في الخارج ولا بد في فهم الشئ وتعقله وعلمه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول
سواء كان ذلك العلم عبارة عن صورة الشئ في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل
والمعقول او عن صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل والعدم المحض ممتنع بالضرورة
فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة واذ ليس في الخارج ففي الذهن والموجود في الذهن
انما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم هذا جواب عن استدلال المنكرين بانه
لو كان للاشياء وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا باردا عند حصول

الحرارة والبرودة فيه وكذا مستقيما ومعوجا عند حصول الاستقامة والاعوجاج
فيه الى غير ذلك من الصفات المتضادة الممتنعة عنه لان وجود هذه الاشياء في
المحل يوجب اتصاف المحل بها وايضا حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمها في ذهننا
لا يعقل وتقرير الجواب ان حصول عين هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف
المحل بها واما حصول صورها واشباحها فيه فلا يوجب والموجود في الذهن انما
هو صور هذه الاشياء واشباحها لا انفسها فلا يجب اتصاف المحل بها والصور
والاشباح لا تساوي ما له الصور والاشباح في اللوازم بل تخالفه في كثير منها
واورد عليه بان الصورة الحاصلة من الحرارة في الذهن اما ان يكون ماهية الحرارة
اولا فعلى الثاني لا وجود للحرارة في الذهن بل يكون ما في الذهن امرا مخالفا في الماهية
للحرارة فلا يصح ان للاشياء وجودين خارجيا وذهنيا لا يقال لا نعني بوجود
الشيء في الذهن الا وجود صورة فيه وان كانت مخالفة له في الحقيقة لانا نقول
ما تمسكوا به ان تم دل على وجود الاشياء انفسها في الذهن لان الحكم على المثلث
مما ذكر يقتضي ثبوته لا ثبوت امر مخالف في الحقيقة فيه وعلى الاول يلزم ان يكون
الذهن حارا وباردا اذ لا معنى للحار والبارد الا ما فيه ماهية الحرارة وماهية البرودة
واجيب بان الموجود في الذهن ماهية الحرارة والبرودة وكذا ماهية الجبل والسماء
لكنها موجودة بوجود ظلي وكون محل الحرارة موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها
العيني وكذا تضادها مع البرودة انما هو في الوجود العيني دون الظلي وبالجملة
فالصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مخالفة
للخارجية في اللوازم المستندة الى خصوصية احد الوجودين وان كانت مشاركة لها
في لوازم الماهية من حيث هي وما ذكرتم امتناعه هو حكم الخارجي لان اشياء الوجود
الخارجي عين الحرارة يمنع حصولها في الذهن وتضاده عين البرودة وعين الجبل يمنع
حصوله في الذهن فلم قلتم ان الذهني كذلك اقول هذا الجواب مخصوص بما
اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة

وامثالها

وامثالها ولا يندفع مادة الشبهة فانه لو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية و
الفردية مثلا او بصفات المعدومات كالامتناع وامثاله بان يقول لو حصلت
الزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون الذهن زوجا وفردا اذ لا معنى للزوج
والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم
ان يكون الذهن ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يمكن التفصي عنه
بهذا الجواب اذ لا يتيسر ان يقال كون محل الزوجية موصوفا بها من احكامها
المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون
الظلي اذ لا وجود عينيا لامثالها من لوازم الماهيات وكذا الكلام في الامتناع و
امثاله اذ لا يمكن ان يقال كون محل الامتناع موصوفا به من احكامه المتعلقة بوجوده
العيني اذ لا يتصور له وجود عيني والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول
في الذهن والقيام به فان حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان
حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان فانه
لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به
لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والامتناع
وامثالها انما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها وانما
كانت يوجب اتصاف الذهن بها ان لو كانت قائمة به وليس كذلك وبهذا
التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء بانفسها لا بصورها
واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فانا نعلم
يقينا ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم
الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما
موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى طريقة القائلين بالشبح والمثال
الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي شبحه قائم بالذهن اذ المراد بوجود
امر في الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه ومثاله بالذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم

والموجود في الخارج هو هذا الشبح القايم بالذهن الشخصي الموجود في الخارج فهو
ايضا جوهر وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين
بوجود الاشياء انفسها في الذهن فمشكل ان الموجود في الخارج الذي هو علم
وعرض من الكيفيات النفسانية انما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم
الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقايم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول
ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن يتقوم بالذهن بكيفيه مشابهة
هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس شخصية وتشخصها بتشخصها حصل
ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الكا
في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم وليس الوجود معنى يحصل به الماهية في العين
بل الحصول ذهب طايفة الى ان الوجود معنى قائم بالماهية يقتضي حصول الماهية في
الاعيان وهذا المذهب سخيف يشهد صريح العقل ببطلانه فان وجود الماهية عبارة
عن حصولها في الاعيان لا عما به تحصل ولا تزايد فيه ولا اشتداد لان المراد
بالتزايد هو حركة الماهية في الوجود على طريقة الحركة في الكميات كما ان المراد بالاشتداد
هو الحركة فيه على نحو الحركة في الكيفيات لكن حركة شيء في حال من احواله انما يتحقق
اذا تبدل انواع تلك الحال او افرادها على هذا المتحرك بحيث يكون له في كل آن
يفرض في زمان حركته حالة لا يكون تلك الحالة قبل ذلك الآن ولا بعده فان
المتحرك في الاين لا بد له في كل آن من اين لا يوجد ذلك الاين قبله ولا بعده وكذلك
المتحرك في الكيف لا بد له في كل آن من كيف لا يوجد قبله ولا بعده وعلى هذا القياس
حال المتحرك في الكم والوضع ولا شك ان المتحرك يجب ان يكون باقيا بعينه من
مبدا حركته الى منتهاها حتى يتصور تبدل تلك الاحوال على شيء واحد بعينه فيكون هو كا
في تلك الحال فوجب ان يكون متقوما دون الاحوال التي يتحرك فيها فما لا يتقوم
المحل بدونه كالوجود لا يتصور حركته فيه اقول وفيه بحث لان الماهية لا تتقوم بدون
واحد من افراد الوجود لا على التعيين كما ان الهيولى انما تتقوم بواحد من افراد

الصور

الصور لا على التعيين فيجوز ان تتوارد عليها وجودات متفاوتة على قياس تعاقب
الصور على الهيولى بحيث اذا استغنى عن الماهية وجود في آن يكون في ذلك الآن بعينه
وجود آخر اشد من الاول او ازيد منه لا بد لابطاله من دليل وهو سوى الوجود
خير محض هذه الدعوى مما صححها جماعة من الحكماء ان تاملوا فيها بمجرد استقراء عظيم
قالوا اذا تاملنا في كل ما يقال له خير وجدناه اما هو خير بالذات مما يقال له خير بالعرض
وتاملنا كذلك في كل ما يقال له شر وجدنا الخير بالذات هو الوجود والشر بالذات
هو العدم كالقتل فانا اذا تاملنا فيه وجدناه شرا باعتبار ما يتضمنه من العدم
فانه ليس شرا من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الآلة كانت
قاطعة ولا من حيث ان عضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحياة عنه
وكذلك الشخص فهو فقد عدمي وما في القتل والوجود خيرات الى غير ذلك من الامثلة
والتجاوا الى انها ضرورية وان ما ذكروه من الامثلة لايضاح ما ربما اشتبه على بعض
الاذهان والآخرون انها اقناعية وان تلك الامثلة يوقع لها طباعا على انه قد نوزع في
تلك الامثلة وقيل انهم يقولون ان مبادي الفصول الحقيقية قد يكون جنسها وجنسها
لوازم عدمية ظاهرة فتحمل هذه اللوازم مبادي فصول الانواع موجودة وكذا يقولون ان
عدم المانع لعلة شرط من علل الوجود بل هو كاشف عن امر وجودي هو جزء العلة
وذلك الموجود فيجوز ان يقال ما هو شر بذاته في هذه الامور هي الوجود و
تلك الاعدام لوازم له ظاهرة فيكون شرورا بالعرض لا بالذات ولا بد لنفي
هذا الاحتمال من دليل ولا ضد له ولا مثل له فحينئذ في الجملة للمعقولات قد حصر
المتكلمون النسبة بين الاثنين في الاقسام الثلاثة التضاد والتماثل والتخالف
فاذا تبين ان الوجود لا تضاد له مع المعقولات ولا تماثل يحقق القسم الثالث اعني
التخالف واستدل على نفي التضاد بوجوه الاول ان الضد موجود معاقب للموجود
الآخر في الموضوع والوجود ليس بموجود اقول بهذا الدليل بعينه يمكن نفي
التماثل عن الوجود اذ المثلان عندهم موجودان مشتركان في جميع صفات

النفس لكن يتجه عليه ان المتخالفين ايضا عندهم موجودان ليسا بضدين ولا مثلين
والثاني ان الوجود لا تعلق بالموضوع لان محله لا يتقوم بدونه اقول يرد
عليهما ان المتكلمين لا يقولون بالموضوع وان المحل المتقوم بدون الحال بل الضدان
عندهم معنيان يستحيل اجتماعهما في محل واحد فهم يمكن الاستدلال بان مرادهم
بالمعنى هو العرض والعرض عندهم موجود تابع لموجود اخر في التحيز والوجود ليس كذلك موجود
الثالث ان الوجود يعرض لجميع المعقولات والضد لا يعرض للضد الآخر ويرد
عليه ان هذه المقدمة مما لم يثبت وانما الثابت ان الضدين لا يعرضان لشيء
واحد واستدل عليه في الحاشية بان المثل تمام الذات يشارك غيره في تمام الحقيقة والوجود
ليس بذات اذ الذات ما يتصف بالوجود او العدم والوجود لا يتصف باحدهما والمنع
ظاهر ولا ينافيها اي الوجود يعرض لجميع المعقولات ولا شيء منها بحيث لا يعرض له الوجود
ولا ينافي هذا المعنى كون الوجود منافيا للعدم بمعنى انهما لا يعرضان لامر واحد ويساوق
الشيئية فلا يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله لفظ المساواة قد يستعمل عندهم فيما هو
الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساواة في الصدق فيكونان
متباينين ولهم تردد في اتحاد مفهوم الوجود والشيئية بل ربما ادعى بعضهم اذ قال وجود
الشيء من الفاعل ولا يقال شيئيته من الفاعل ويقال هو واجب الوجود وممكن الوجود
ولا يقال هو واجب الشيئية وممكن الشيئية وذهبت المعتزلة الى ان المعدوم الممكن
شيء وثابت على معنى ان الماهية يجوز تقررها في الخارج منفكة عن الوجود خلافا
لسائر المتكلمين والحكماء مع اتفاقهم على ان الممتنع وخصه المعتزلة باسم المنفي ليس
فهم يجعلون الثبوت مقابلا للنفي اعم من الوجود والعدم اعم من النفي ولعلهم انما
وقعوا فيه بما وقع الحكماء في اثبات الوجود الذهني وهو ان الحكم حكما ايجابيا بامور
ثبوتية على ما ليس بموجود في الخارج ومعنى الايجاب الحكم بثبوت امر لامر وثبوت شيء لشيء
فرع ثبوت المثبت له فلا بد له ثبوت وهو معدوم فالمعدوم ثابت فثبوت الماهيات
على وجهين احدهما ثبوتها في حد ذاتها بحيث لا يترتب عليها آثارها المطلوبة منها

والمعدوم

والمعدوم ثابت بهذا الوجه من الثبوت والآخر ثبوتها بحيث يترتب عليها الآثار
ويظهر منها الاحكام فهم يوافقون الحكماء في ان ثبوت الماهيات وكونها على وجهين
لكنهم يسمون الوجهين الثاني في الخارج ويخصون الوجه الاخير من الثبوت باسم الوجود و
من الحكماء يسمون كلا وجهي الثبوت وجودا ويقولون ان الوجه الاول من الثبوت
لا يتصور الا في قوة مدركة ويسمونه بالوجود الذهني اقول مدار ما استدلوا
لام على مقدمتين احدهما ان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر وثانيهما ان ثبوت شيء لشيء فرع
ثبوت المثبت له واما ان المقدمتان لو تمتا لدلتا على ان للمعدومات بل الممتنعات
ثبوتا وتحققا في الخارج لا في القوة المدركة فيلزم المعتزلة القول بثبوت الممتنع ايضا و
لا ينفع الحكماء اثبات الوجود الذهني وذلك لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين
محال وشريك الباري ممتنع ولو لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة فحكم المقدمة الاولى يكون
هذا احكاما بثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين وشريك الباري على تقدير عدم قوة
مدركة وبحكم المقدمة الثانية يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك الباري على هذا
التقدير فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج وايضا فان من الاحكام ما هو صحيح اي حق وصدق
وليس ذلك الا بمطابقة نسبتها للنسبة الخارجية ولما كان معنى النسبة الحكمية بحكم المقدمة
الاولى ثبوت المحمول للموضوع فيجب في المثالين المذكورين ان يكون الاستحالة ثابتة
لاجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج ليتحقق هناك نسبتان الحكمية والخارجية
ويتصور بينهما مطابقة وبحكم المقدمة الثانية على هذا يلزم ثبوت اجتماع النقيضين
وشريك الباري في الخارج وما قيل من ان صحة الحكم مطابقته لما في العقل الفعال
فان صور جميع الكائنات واحكام الموجودات والمعدومات باسرها مرتسمة فيه
فقط قطعا لان كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين محال حق وصدق
مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسام صور الكائنات
فيه مع انه ينكر ثبوته على ما هو راي المتكلمين وايضا لو كان كذلك لوجب ان لا يحكم احد
بصحة حكم حتى يعلم ان ما في العقل الفعال على اي وجه من السلب والايجاب ومن لم يدرك

القسم الالان ما ان ما في العقل الفعال موافق لما اقتضته البديهة او البرهان
فذلك يعلم وقال بعض المحققين ان العقل عند ملاحظة المعنيين والمغايرة بينهما سواء
كانا من الموجودات او المعدومات يحكم بينهما نسبة ايجابية او سلبية بعضها الضرورة
او البرهان فتلك النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك
المعقول من غير خصوصية المدرك هي المراد بالواقع وما في نفس الامر وبالخارج ايضا
فيصح بهذه النسبة تكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة لزيد او
عمرو او غيرهما من ذينك المعنيين يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة اي على
وفقها في السلب والايجاب فعلى تحقيق هذا القائل لا يكون للضروريات مطلقا ولا
للحكم الذي يستنبطه الحاكم من البرهان خارج يطابقه مع انهم يقولون في تقسيم الكلام الى
الخبر والانشاء ان كان للنسبة خارج تطابقه او لا تطابقه فخبر والا فانشاء بل نقول
لو صحت المقدمتان لزم من صحتهما بطلان المقدمة الاولى بيان ذلك انا نقول
لا نسلم انه ثبت امر لامر لانه لو ثبت له لكان ثبوته الا شيئا وما بينهما يقتضي
ان يثبت فصدق الحكم بان ثبوته ثابت وذلك حكم بثبوت الثبوت الثاني للثبوت الاول
بحكم المقدمة الاولى فيتحقق هناك ثبوت ثالث وينقل الكلام اليه حتى يترتب هناك ثبوتات
غير متناهية ولا يمكن الجواب بان هذا تسلسل في الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع
الاعتبار لانا ندعي ان كل من تلك الثبوتات ثابت في نفس الامر ولو لم يكن فرض
فارض ولا اعتبار معتبر بل ولو لم يكن قوة مدركة في العالم وذلك حكم بثبوت الثبوت
اللاحق للثبوت السابق على تقدير عدم قوة مدركة بحكم المقدمة الثانية فيقتضي تحقق
الثبوت السابق على هذا التقدير وينقل الكلام الى الثبوت اللاحق حتى يلزم تحقق
ايضا وهكذا فيلزم التسلسل في الامور المتحققة في خارج القوة المدركة وذلك تسلسل باطل
ببرهان التطبيق الذي هو العمدة في اثبات الصانع تع لا يقال برهان التطبيق انما
يدل على امتناع التسلسل في الموجودات دون الثابتات فلا يتوجه على المعتزلة القائلين
بثبوت المعدوم لانا نقول الفرق بين الوجود والثبوت لا يؤثر في اجراء البرهان

لانه يدل على ان الامور الكائنة في الاعيان لا يمكن ذهاب سلسلتها الى غير النهاية
سواء سمي الكون في الاعيان ثبوتا او وجودا ولا مخلص الا بالتشبث بما قيل من ان
ثبوت امر لامر انما يقتضي ثبوت المثبت له اذا كان ثبوتا خارجيا اعني ثبوت الاعراض
لمحالها واما الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضي ذلك او بما قيل ان معنى الايجاب ان
ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر
وتحققه له وانما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني **وكيف يمكن الشيئية**
بدونه اي بدون الوجود **مع اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف** يعني ان القدرة
ما به فاثيرها اما في نفس الذات وهي ازلية والازلية ينافي المقدورية او في الوجود
ولا تتصور وجوده لما سيذكر من ان الوجود لا يرد عليه القسمة او في الاتصاف وهو
منتف في الخارج اذ لو ثبت لكان متصفا بالثبوت واتصافه بالثبوت ايضا يكون
ثابتا ويلزم التسلسل والجواب ان انتفاء الاتصاف في الخارج يقتضي ان لا يوجد القدرة
فيها تحاد في الخارج ولا يقتضي عدم تاثيرها بان يجعل الماهية متصفة بالوجود بل الحق
عندهم ان تاثير القدرة في اتصاف الماهية بالوجود بمعنى انها تجعلها متصفة به لا انها
تجعل اتصافها به موجودا في الخارج او ما بيانا ان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه
يجعله متصفا بالصبغ في الخارج ولا يجعل اتصافه به موجودا او ما بيانا في الخارج فان
قيل قد سبق انه ليس بين الماهية والوجود اتصاف بحسب الخارج كما بين البياض و
الجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط فكيف يجعل الماهية متصفة بالوجود في الخارج
اقول تاثير القدرة ان يجعلها بحيث لو اعتبرها معتبر وجدها موصوفة بالوجود
الخارجي وتقرير الاستدلال على هذا الوجه احسن من تقرير الشارحين حيث قالوا
تاثير القدرة اما في الذات او في الوجود او في الاتصاف والاقسام باسرها باطلة
اما الاول فلان الذات ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر عندهم واما الثاني فلان
الوجود عندهم حال والحال غير مقدور واما الثالث فلان الاتصاف منتف

اما اولا فلانه ملغو على هذا التقدير ذكر اثبات القدرة بل يكفي ان يقال لو كان
المعدوم ثابتا لم يكن باثر ولا اثر واما ثانيا فلانه انما يتوجه على مبني الكلام
ومن القائلين بثبوت المعدوم من لا يثبته **وانحصار الموجود مع عدم تعقل الزايد**
يعني ان الموجودات متناهية عندهم ولا يعقل من الوجود امر زايد على الكون
في الاعيان ويلزم من هاتين المقدمتين ان لا يتحقق الشيئية بدون الوجود اي لا يكون
المعدوم ثابتا اذ لو كان ثابتا لم يكن في العدم امتياز عن ماهية لكل جهة نوعية كما هو
مذهبهم فيكون تلك الاشخاص كائنة في الاعيان اذ لا معنى للثبوت الا الكون في
الاعيان فيكون موجودة بحكم المقدمة الثانية وذلك باطل بحكم المقدمة الاولى وظاهر
انهم يمنعون المقدمة الثانية ويسندونه بما مر على انها لو تمت يكون باقي المقدمات مستدركا
اول يمكن دفع الاستدراك بان يحمل قوله وانحصار الموجود دليلا برأسه بان
يقال الموجودات متناهية عندهم ببرهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات
يدل على تناهي الثابتات ايضا اذ لا فرق في اجراء ذلك البرهان بين الوجود و
الثبوت على ما مر فيلزم ان يكون الماهيات الثابتة في العدم ايضا متناهية مع انه
لو كان المعدوم ثابتا لكان في العدم اشخاص غير متناهية لكل جهة نوعية كما هو مذهبهم
فان قيل الاستدراك باق اذ يكفي ان يقال وانحصار الثابت يعني ان برهان التطبيق
يدل على تناهي الثابتات ولو كان المعدوم ثابتا لزم ان يكون الثابتات غير
متناهية ولا حاجة الى ان يقال الموجودات متناهية ببرهان التطبيق وهو كما يدل
على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا قلنا على رأي المصنف
لا يدل برهان التطبيق على تناهي الموجودات على اي وجه كانت بل اذا كانت
مرتبة موجودة معا وانما ذلك على رأي المعتزلة وسائر المتكلمين فمقصوده الزامهم
بانهم قالوا بتناهي الموجودات ولا مستند لهم سوى برهان التطبيق وهو كما يدل على
تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا لكن المناسب على هذا التقدير
ان يقول وعدم تعقل الزايد بالواو دون مع ويمكن الاعتذار بانه لما كان جزء

14

دعوى ضرورته وما قاله الرازي ثانيا فصله عما قبله لتغير الاسلوب ولما استدل
المخالف بوجهين الاول ان المعدوم متميز لان بعضه معلوم دون بعض وكذا بعضه
مقدور ومراد دون بعض ولولا التميز بين المعدومات لما ترجح بعضها بالاتصاف
بتلك الصفات على البعض الآخر وكل متميز ثابت لان كل متميز له هوية يشير اليها
العقل وذلك لا يتصور الا في شيء ثابت في نفسه اذ النفي الصرف لا تعين له في نفسه
لا اشارة العقل اليه اجاب المصنف بالنقض وقال **ولو اقتضى التميز الثبوت عينا**
لزم محالات كثبوت المنفي وثبوت المركبات الخيالية من المعدومات الممكنة وثبوت
الوجود والتركيب اذ يمكن اجراء الدليل المذكور في كل منها مع انه محال ضرورة و
اتفاقا والجواب بالحل ان يقال ان اريد بتميز المعدومات تميزها بحسب الخارج
فالصغرى ممنوع وما ذكر في اثباتها انما يدل على التميز الذهني وان اريد تميزها في
الذهن او ما هو اعم منه فالكبرى ممنوع والثاني ان المعدوم الممكن متصف بالامكان
وانه صفة ثبوتية لما سيأتي في هذا الفصل لكان المتصف به ثابتا لما مر ان
اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محال فاجاب المصنف اولا بالمنع وقال **والامكان**
ليس ثبوتيا بل هو امر **اعتباري** لما سيأتي في هذا الفصل ايضا وثانيا بالنقض وقال
ويعرض الامكان لما واقعنا على امتناعه كالمركبات الخيالية فلو كان الاتصاف
مقتضيا لثبوت الموصوف لزم ثبوت تلك المركبات مع انها منفية اتفاقا **وهو**
يرادف الثبوت والعدم النفي وان لا واسطة بين الثابت والمنفي ضرورة و
اتفاقا **فلا واسطة** بين الموجود والمعدوم واثبتها امام الحرمين اولا والقاضي
ابو بكر وابو هاشم واتباعه وسموها بالحال وعرفوها بانها صفة لموجود لا موجودة ولا
معدومة واستدلوا عليها بوجوه الاول ان الوجود ليس موجودا والا لكان
له وجود زايد على ماهيته لما مر في بحث زيادة الوجود ويتسلسل الكلام اليه حتى يتسلسل و
لا معدوما والا لاتصف بنقيضه واجاب المصنف عن هذا الوجه وقال **والوجود لا يرد**
عليه القسمة الى الموجود والمعدوم لاستحالة انقسام الشيء الى الموصوف به وبما

استدل البعض بان الاتصاف بالصفة يقتضي ثبوت الموصوف ... الى المعدوم بل يكون ان يثبت العدم ... اولا وثبوت الصفة للموصوف ... ثبوت الموصوف ... السلوب ... الصفات ... [illegible]

بالامكان

واعترض عليه بانه اعتراف بالواسطة وتسليم للمدعى واجيب بان حاصل حجتهم اذا
عرضت على قوانين الاستدلال ان الوجود اما موجود او معدوم او لا موجود ولا معدوم
والاولان باطلان فتعين الثالث وهو المطلوب ومحصول الجواب ان هذا الترديد في قوة
المنفصلة ذات الاجزاء الثلاثة مما لا يصح عند العقل ولا يقبله اصلا وذلك لان
تلك الاجزاء ليس لها معان محصلة معقولة بل هي مجرد عبارات ليس لها مفهومات
ثابتة في العقل اما الجزء الاول فلان قوله الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه و
هو مما لا يمكن تصوره لان الثبوت نسبة لا تعقل الا بين متغايرين واذ لا تغاير بين
الشيء ونفسه امتنع ان يدرك هناك نسبة قطعا واما الجزء الثاني فلان قوله الوجود
معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى آخر صار النزاع من
الطرفين لفظيا وسلب الوجود عن نفسه مما لا يمكن تصوره لان سوقه اذا لم يمكن
تصوره امتنع ورود السلب عليه ضرورة ان السلب فرع تصور الايجاب و
كيف لا والسلب رفع النسبة الايجابية المتصورة من حيث انه لا تصور نسبة لم
يتصور هناك ايجاب ولا سلب ولا يكون ذلك ارتفاعا للنقيضين انما ارتفاع
النقيضين ان يكون هناك نسبة متصورة لا يصدق ايجابها ولا سلبها واما
الجزء الثالث فلان قوله الوجود لا موجود ولا معدوم يدل على اثبات سلب
الوجود للوجود وعلى اثبات سلب سلبه له وليس شيء منهما بمتصور لانه اذا لم
يتصور سلبه عن نفسه كما مر في الجزء الثاني لم يتصور اثبات سلبه ولا سلب سلبه
فضلا عن تصور اثبات سلب سلبه فظهر ان المنفصلة المذكورة خالية عن القضية
المعقولة فلا يكون في الحقيقة قضية حتى يتصور صدقها ويصح الاستدلال بها على
هذا كلامه اقول فيه نظر لانا لا نسلم ان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه
فان الموضوع في هذه القضية هو الوجود والمحمول هو الموجود بمعنى ذو وجود ومفهوم
ذو وجود مغاير لمفهوم الوجود والنسبة التي هي مورد الايجاب والسلب انما هي
بين الوجود وذو وجود فقولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت مفهوم ذو وجود للوجود

ولي

وليس هذا ثبوت الشيء لنفسه انما ذلك في قولنا الوجود وجود وبينهما بون بعيد
وكذا الكلام في قولنا الوجود معدوم فان الفرق بين المعدوم والعدم ظاهر
لا سترة فيه سلمنا انه لا فرق بين الموجود والوجود وكذا بين المعدوم والعدم
لكن لا نم ان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه بل معناه اثبات
العدم للوجود فان قولنا الوجود معدوم لو لم يكن بين المعدوم والعدم فرق يكون
في معنى قولنا الوجود عدم واذا فسر العدم بسلب الوجود اي اللاوجود يكون قولنا
الوجود عدم في معنى قولنا الوجود لا وجود وهي قضية موجبة معدولة المحمول مضمونها
اثبات اللاوجود للوجود لا سلب مفهوم الوجود عن الوجود حتى يكون سلب الشيء
عن نفسه وانما يكون مضمونها ذلك ان لو كانت سالبة بسيطة او موجبة سالبة
المحمول فقوله معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى آخر صار النزاع
لفظيا قلنا نفسر العدم بسلب الوجود بمعنى اللاوجود لا بسلب الوجود عن نفسه
والفرق ظاهر وبهذا الفرق يظهر فساد قوله ان قولنا الوجود لا موجود يدل على
اثبات سلب الوجود للوجود واذا لم يتصور سلبه عن نفسه لم يتصور اثبات
سلبه لانا نقول يدل على اثبات سلب الوجود بمعنى اللاوجود لا على اثبات سلب
الوجود عن الوجود وانما يدل على ذلك لو اخذت سالبة المحمول ثم لا نم اخذه
المحمول حتى يكون قضية معقولة وكذا الكلام في قولنا الوجود لا معدوم فليتدبر
سلمنا ذلك لكن لا نم ان النسبة لا يكون الا بين متغايرين فان للمفهومات نسبا الى
انفسها بعضها بالصدق وبعضها بعدم الصدق مثلا مفهوم الكلي يصدق على
نفسه وكذا مفهوم الماهية ومفهوم المفهوم الى غير ذلك من المفهومات يصدق
على انفسها فيصدق القضية الموجبة العامة الكلي كلي والماهية ماهية والمفهوم مفهوم
ومفهوم الجزئي والتشخص واللامفهوم الى غير ذلك من المفهومات لا يصدق
على انفسها فيصدق السالبة العامة بان الجزئي ليس بجزئي والتشخص ليس بتشخص
واللامفهوم ليس بلامفهوم نعم النسبة بمعنى الطرفين المنسوب والمنسوب اليه

مفهوم م

لكنه م

[illegible]

الكلية م

واما انهما متغايران فذلك في النسب الخارجية مسلم واما في النسب العقلية فلا و
الجواب الحق ان الوجود معدوم قولك لا يتصف الشيء بنقيضه قلنا انما يمتنع اتصاف
الشيء بنقيضه بهو هو بان يقال مثلا الوجود عدم او الموجود معدوم واما اتصافه
بنقيضه اشتقاقا فلا يمتنع بل واقع فان كل صفة قائمة بشيء فرد من افراد نقيضه
كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لا جسم
فلا بعد في ان يصدق ايضا الوجود ذو لا وجود الثاني ان الكلي الذي هو ذاتي
لجزئياته المتحققة في الخارج مثل الحيوان ليس بموجود اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص ص
ولا معدوم والا لما كان جزءا من جزئياته الموجودة فيكون ثابتا مثلا لامتناع تقوم الموجود
بالمعدوم فاجاب المص بقوله **والكلي ثابت ذهنا** يعني ان الكلي جزء ذهني لجزئياته
وذلك انما يقتضي وجوده في الذهن وهو موجود فيه وليس جزءا خارجيا حتى يلزم
تحققه في الخارج الثالث ان السواد مركب من اللونية التي هي جنس المشترك
بينه وبين سائر الالوان وفصل يمتاز به عنها فالجزآن ان وجدا فلا بد ان يقوم
احدهما بالآخر والا امتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة فيلزم قيام العرض بالعرض
لا يقال ان الهيئة الاجتماعية وهي الجزء الصوري قائمة بهما وذلك كاف في
القيام الحقيقة الواحدة منهما لان الثابت ان الحقيقة الواحدة وحدة حقيقية
يجب احتياج بعض اجزائها في الجملة الى بعض وذلك كاف في احتياج بعض
الاجزاء الى بعض ولا حاجة الى قيام احدهما بالآخر لانا ننقل الكلام الى الهيئة
الاجتماعية ونقول انها على تقدير كونها موجودة يكون عرضا فيلزم قيام
العرض بالعرض وعلى تقدير كونها معدومة يلزم تقوم الموجود بالمعدوم ولئن
ان يقول يجوز ان يكون الاحتياج من الجزئين بان يتوقف قيام احدهما بالجسم
على قيام الآخر به وذلك الجسم من غير ان يقوم احدهما بالآخر وان عدم احدهما لزم
تقوم الموجود بالمعدوم فهما لا موجودان ولا معدومان يتقومان بما يتقوم به السواد
فيكونان حالين واجاب المص بانه **يجوز قيام العرض بالعرض** وقد علم من جواب

في الخارج

وحدة حقيقية

الوجه

16

الوجه الثاني جواب اخر لهذا الوجه وهو انهما جزآن ذهنيان للسواد ولا تحقق
لهما في الخارج حتى يلزم قيام العرض بالعرض **ونوقضوا بالحال نفسها** فان الاحوال
عندهم متكثرة وجميعها مشتركة في الحالية ومتخالفة بالخصوصيات التي بها يمتاز
بعضها عن بعض فيكون لكل حال امر مشترك وامر مختص وهما ليسا موجودين ولا
معدومين وصفان قائمان بما يتقوم به الحال فيكون لكل حال حالان اخريان
احدهما الامر المشترك والاخرى الامر المختص ثم ينقل الكلام الى ذلك الامر المختص بانه
يشارك سائر الاحوال في مفهوم الحالية ويتميز عنها لا محالة بشيء فيه امران مشترك
ومختص وفي هذا المختص ايضا امران وهكذا فيتسلسل الاحوال اقول يمكن ان يجاب
عن هذا النقض اما اولا فانا نختار ان الامر المشترك وهو مفهوم الحال حال والامر
المختص موجود فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا تقوم الموجود بالمعدوم ولا يتسلسل الكلام
الى مفهوم الحال لانه مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال
زائد على نفسه حتى يتسلسل واما ثانيا فان نقول المختص بحيث يرجع الى انا وجدنا احوالا
عرضية مشتركة في بعض ذاتياتها ومختلفة في البعض الآخر فما به الاشتراك وما به
الاختلاف ان وجدا لزم قيام العرض بالعرض وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود
بالمعدوم فهما لا موجودان ولا معدومان يتقومان بما يتقوم به العرض الذي هما
ذاتيان له فهنا قيدان لا بد منهما في اتمام الحجة وجود تلك الحقائق وكون ما به
الاشتراك وما به الاختلاف ذاتيين لها اذ لو اسقط احدهما لم يلزم على تقدير
كون احد الامرين المشترك والمختص معدوما تقوم الموجود بالمعدوم ولا شك ان القيد
الاول منتف هناك اذ الاحوال ليست بموجودة والقيد الثاني في محل المنع
اذ لهم ان يقولوا لا نسلم ان مفهوم الحال ذاتي للاحوال حتى يحتاج الى مميز ذاتي بل
الاحوال متمايزة بانفسها ومشتركة في امر عرضي هو مفهوم الحال وايضا معدوم فاي
مفسدة تلزمنا فان قيل انتفاء القيد الاول هناك لا يضرنا اذ يمكننا اتمام الدليل
بان يقال ان كان احد الامرين معدوما في وان لم يلزم تقوم الموجود بالمعدوم

ايضاح

لكن يلزم تقوم الليس بمعدوم ولا موجود بالمعدوم وهو ايضا محال قلنا لهم ان
لم تزعموا ذلك فان الحال الممكنات واسطة من الوجود والمعدوم ملاحظة من
الطرفين فانهم جعلوه قدرا وزنا في التحقق حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولذلك
جوزوا ان يكون الحال متقوما للموجود ولم يجوزوا ان يكون المعدوم متقوما لها علا انهم
لو جوزوا تقوم الحال بالمعدوم ولقائل ان يقول الاحوال التي اثبتم للحقائق
الوضعية الموجودة لا يجوز تقومها بالمعدوم والا لزم تقوم تلك الحقائق الموجودة
بالمعدوم فيمكننا اتمام الدليل في تلك الاحوال مع اسقاط القيد الاول فيها ودكف
تكلفا في النقض والعدد بعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام النقض بكل اعتذر
مثبتوا الاحوال عن هذا النقض بوجهين الاول ان الاحوال عندنا لا توصف
بالتماثل والاختلاف لان المثلين والمختلفين عندنا من اقسام الموجودين واذا لم
يجز وصفها بالتماثل لم يصح ان يقال انها مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل
في مفهوم الحال واذا لم يجز وصفها بالاختلاف لم يصح ان يقال انها متباينة
بالخصوصيات والثاني انا ملتزم النقض في الاحوال والبرهان انما قام على امتناع
النقض في الموجودات لا في الاحوال التي ليست بموجودة فقال المصنف هذان العذران
باطلان اما الاول فلانا نعلم قطعا ان كل مفهومين سواء كانا موجودين او
معدومين او حالين كما زعمتم فانهما قد يشتركان في مفهوم وقد يتمايزان بمفهوم
غاية الامر انكم سميتم هذا الاشتراك اذا كان بين موجودين وفي تمام الماهية بالتماثل
وهذا التمايز اذا كان بين موجودين بالاختلاف فالتماثل على اصطلاحكم اخص من
الاشتراك وكذا الاختلاف من التمايز فظهر بطلان قولكم لا يصح ان يقال الاحوال
مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل وكذا لا يصح ان يقال انها متباينة
بخصوصياتها لان هذا وصف لها بالاختلاف لانه لا يلزم من الوصف بالاعم
الوصف بالاخص واما الثاني فلانا نقول كما مر غير مرة برهان التطبيق يدل على
امتناع ترتب امور غير متناهية مجتمعة في الثبوت سواء كانت موجودات

او احوالا كما زعمتم فبطل ما فرعوا عليها اي على القول بان المعدوم ثابت وعلى القول
بثبوت الحال من تحقق الذوات الغير المتناهية فانهم اتفقوا على ان للمعدومات الممكنة
قبل دخولها في الوجود ذوات واعيانا وحقائق والثابت من كل نوع من الذوات
المعدومة عدد غير متناه ومن استغنائها عن تاثير المؤثر فانهم متفقون على انه لا تاثير
للمؤثر في تلك الذوات لانها ثابتة في العدم من غير سبب وانما التاثير في
اخراجها من العدم الى الوجود اقول على هذا ينبغي ان يحمل كلامه لا على ما قاله
من ان المؤثر لا يقدر على جعل الذات ذاتا والجوهر جوهرا والسواد سوادا والبياض
بياضا الى غير ذلك من الماهيات الممكنة اذ لا معنى لحمل هذا الكلام بهذا المعنى من
تفاريع القول بثبوت المعدوم ومن استغنائها بانها حيث اتفقوا على ان الذوات
كلها متساوية في كونها ذواتا وانما تختلف بالصفات ومن اختلافهم في اثبات
صفة الجنس كالجوهرية والسوادية وما يتبعها كالحلول في المحل التابع للسوادية
مثلا انها ثابتة في حال الوجود فقط او في حال العدم ذهب ابو اسحق بن عياش
الى ان تلك الذوات المعدومة عارية عن جميع الصفات في حال العدم وان
الصفات انما تحصل لها في حال الوجود وذهب الجمهور الى انها في حال العدم متصفة
بصفات الاجناس وذهب ابو يعقوب الشحام الى انها في حال العدم متصفة
بصفات الاجناس وغيرها ايضا حتى الزم رجلا معدوما على فرس معدوم على راسه
قلنسوة وبيده سيف ومن اختلافهم في مغايرة التحيز للجوهرية زعم ابو علي الجبائي
وابنه ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار ان التحيز
مغاير للجوهرية ومعلل بها بشرط الوجود وزعم ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله
البصري وابو اسحق ابن عياش انهما صفة واحدة ليستا بمتغايرتين ثم اختلف هؤلاء
الثلثة فزعم ابن عياش ان الجوهر حال العدم لا يوصف باحدهما ولا بغيرهما من الصفات
على ما مر من مذهبه وزعم الشحام وابو عبد الله انه يوصف حال العدم بالتحيز كما يوصف
بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام ان الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز وقال البصري

ثابت في العدم مع القول بان الحال

رجعن

استغناءه

قوله ومن تباينها في كونها من تفاريع القول بثبوت العدم تامل

ايضا ه

بالتحيز

شرط الحصول في الخير الوجود فهو حال العدم موصوف بالتميز لا الحصول في الخير و
من اختلافهم في اثبات صفة المعدوم بكونه معدوما ذهب كلهم الى ان المعدوم ليس له
بكونه معدوما صفة الا ابا عبد الله فانه اثبت له صفة ذلك و من اختلافهم في امكان
وصفه بالجسمية ذهب كلهم الا ابا الحسين الخياط الى ان الذوات المعدومة لا توصف
بكونها اجساما وجوزه الخياط والظاهر ان ابا يعقوب الشحام اشياخت التزم رجلا على
فرس وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف قائل بكون هذه الاشياء اجساما في حال العدم
و من اختلافهم في وقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحيوة
فان بعضهم لما جوزوا اتصاف المعدومات بالصفات الثبوتية لم يلزم عندهم من
اتصافه بالعالمية والقادرية وغيرهما كونه موجودا قال الامام الرازي هذه جهالة
لا ستراها جاز ان يكون محال الحركات والالوان امورا معدومة وان لا نعلم وجودها
الا بدليل وهو سفسطة اقول من قال منهم باتصاف المعدوم بالصفات لا يلزم وجود
تلك الصفات في الخارج بل يقول كما ان الموصوف معدوم كذلك الصفات ايضا
معدومة مثلا نقول رجل معدوم ركب على فرس معدوم ركوبا معدوما بحركة بحركات
معدومة وعلى راسه قلنسوة معدومة ذات الوان معدومة فيلزمه القول بكون محال
الحركات المعدومة والالوان المعدومة امورا معدومة ولا سفسطة في ذلك انما
هي في القول بكون محال الحركات والالوان الموجودة في الخارج امورا معدومة
فان المثبتين للوجود الذهني يجوزون ان يحمل رجل كما ذكرنا فهم يجوزون اتصاف المعدوم
في الخارج بحركات والوان لا وجود لها في الخارج لكن على وجه لا يظهر الاحكام و
لا يصدر الآثار المطلوبة ولا يلزمهم سفسطة فهذا القائل يوافقهم في جميع ذلك الا
انهم يقولون ان الاتصاف على هذا الوجه لا يكون الا في قوة دراكة وهو لا يقول
بذلك كما مر شرحها و على القول بالحال ان ثبتت الحال الى المعلل اي بصفة موجودة
قائمة بما هو موصوف بالحال كما يعلل المتحركية بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك و
يعلل القادرية بالقدرة و غيره اي غير المعلل وهو ما يكون ثابتا للذات لا بسبب معنى

قائم به كاللونية للسوادية والعرضية للاعراض والجوهرية للجواهر والوجود عند
القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه الاحوال ليس ثبوتها للمحال بسبب معان قائمة
وجوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة لا تكون الا للحيوة
وما يتبعها فانها عنده من الصفات التي توجب لمحالها احوالا و من تعليل الاختلاف
اي اختلاف الذوات بها اي بالاحوال فانهم ذهبوا الى ان الذوات كلها متساوية
في انفسها وانما تمتاز بعضها عن بعض بالاحوال القائمة بها وغيرها مما لا فائدة في ذكره
واعلم ان ادلتهم والكلام فيها وعليها كثيرة لكن لا فائدة في الاشتغال باثباتها
بعد ظهور بطلان ما هو اصلها ومبناها فلنعرض عنها ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق
غير مقيد بشيء اصلا لا معينا ولا مبهما اذ يجوز ان يلاحظه العقل مجردا عما عداه بالكلية
و تقابله عدم مثله غير مضاف الى شيء اصلا بل ملحوظ من حيث هو مع قطع النظر عن
كل ما يغايره وما قيل ان الوجود لا يتصور الا منسوبا الى معروض ما وان كان غير
معين وان العدم امر لا يعقل الا مضافا الى شيء ما فمجرد دعوى بلا دليل بل البديهة
تشهد بخلافه و تفسير العدم المطلق بسلب الوجود المطلق باطل اما اولا فلانه
مضاف الى مفهوم الوجود فلا يكون مطلقا واما ثانيا فلانه قد يتصور مفهوم العدم
مع الغفلة عن مفهوم الوجود ولو كان مفهوم العدم سلب الوجود لم يتصور ذلك
وقد يجتمعان اي وجود المطلق وعدم المطلق في محل واحد لكن باعتبار التقابل
بل باعتبار لا يمتنع في تقابلهما فانا اذا قلنا كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه فان
ذات الموضوع في هذه القضية يكون موصوفا بالعدم المطلق لكونه عنوانا له و
بالوجود المطلق لانه متصور موجود في الذهن لكن هذا الاجتماع لا يقدح في تقابلهما
اذ المعتبر في التقابل ان لا يجتمع المتقابلان في محل واحد بحسب نفس الامر اي يتصف
كل منهما في نفس الامر وههنا ليس كذلك فان اتصاف ذات الموضوع بالوجود
وان كان في نفس الامر لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل
وهذا ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل اذا كان كل من الاتصافين بحسب فرض العقل

فان العقل قد يفرض ذاتا موصوفة بالوجود والعدم معا وليس ذلك من الاجتماع
المستحيل للمتقابلين والى هذا اشار بقوله **ويعقلان** اى يعقل الوجود والعدم **معا** في
مجتمعين في محل واحد فان قيل اذا كانت ماهية موجودة في الذهن ومعدومة في
الخارج فانها تتصف بالوجود المطلق بحسب نفس الامر لكونها متصفة بالوجود الذهني
بحسب نفس الامر وتتصف بالعدم المطلق بحسب نفس الامر لاتصافها بالعدم الخارجي
بحسب نفس الامر فيجتمع المتقابلان اعني الوجود المطلق والعدم المطلق في محل واحد
اعني تلك الماهية بحسب نفس الامر وكذلك اذا كانت موجودة في الخارج ومعدومة في
الذهن قلنا المراد باطلاق الوجود والعدم كما فسرنا سوا ان لا نضيفها الى شيء شان
حال وجوده هذا او ذاك وليس المراد بالوجود المطلق سوا ان يكون موجودا اي وجود
كان ذهنيا او خارجيا وبالعدم المطلق ان يكون معدوما اي عدم كان ذهنيا او خارجيا
ولا تقابل بينهما بهذا المعنى بل الوجود في الخارج يقابله العدم في الخارج والوجود في
الذهن يقابله العدم في الذهن والوجود الاعم اعني المتحقق ذهنيا او خارجيا يقابله العدم
بمعنى ان لا يتحقق لا ذهنا ولا خارجا هذا ما سنح لي في شرح هذا المقام وقد قيل في
شرحه قد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق وذلك لان العدم المطلق قد يتصور
فيعرض له كونه في الذهن فيعرض له الكون المطلق اعني الوجود المطلق ضرورة
استلزام عروض المقيد للشيء عروض المطلق لكن اعتبار التقابل غير اعتبار الاجتماع
وذلك لان العدم المطلق من حيث انه سلب الوجود المطلق مقابل له ومن حيث ان
الوجود المطلق عارض له يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للآخر فان
اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه معروضا له فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه
بل يقابله وباعتبار انه معروض له لا يقابله بل يجتمع معه وقوله يعقلان معا اي
الوجود المطلق والعدم المطلق رد لما يتوهم من ان العدم المطلق لا يمكن ان يتصور
اذ لا تميز له في نفسه اصلا وتقريره انه كما يمكن ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان يتصور
رفعه قطعا وهو العدم المضاف الى الوجود المطلق وذلك لا ينافي كونه عدما

ای

بالمعنى

مطلقا

مطلقا اولى وفيه نظر اما اولا فلان اجتماع المتقابلين بعروض احدهما للآخر
ليس مستحيلا حتى يحتاج الى الاعتذار بتغاير الجهة انما المستحيل اجتماعهما بعروضهما لمحل
واحد واما ثانيا فلانه لو اجتمع الوجود والعدم في محل بان يكون موجودا ومعدوما
معا يمكن اجراء هذا العذر فيه فاما قوله العدم من حيث انه سلب للوجود مقابل
له ومن حيث ان الوجود عارض لمحله يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير
للآخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه عارضا لمحله فباعتبار انه سلب
له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه عارض لمحله لا يقابله بل يجتمع معه واما ثالثا فلانه
لو كان معنى قوله يعقلان معا ما ذكره لكان لفظ معا لغوا محضا **وقد يؤخذ مقيدا**
اى منسوبا الى امر ما **فيقابله عدم مثله** اى منسوب الى ذلك الامر **ويفتقر الى الموضوع**
كافتقار الملكة لا خفاء في ان التقابل بين الوجود المطلق والعدم المطلق تقابل
السلب والايجاب واما التقابل بين الوجود المقيد والعدم المقيد فالظاهر انه تقابل
العدم والملكة لان المتقابلين بالسلب والايجاب ان اعتبر نسبتهما الى قابل للامر
الوجودي يصيران متقابلين تقابل العدم والملكة ولا شك ان جميع الماهيات قابل للوجود
اذ المراد به ما هو اعم من الخارجي فالمراد بالملكة معناها المصطلح **وقد يؤخذ** سلي
الموضوع في العدم والملكة مطلقا **شخصيا** فان اعتبر مع ذلك كون الموضوع
قابلا للامر الوجودي في ذلك الوقت اى وقت اتصافه بالامر العدمي فيقال
لهما العدم والملكة المشهوران **وقد يؤخذ نوعيا وجنسيا** ويقع اي حين ما يؤخذ
نوعيا وجنسيا وكذا حين ما يؤخذ شخصيا لكن لم يعتبر قابليته في ذلك الوقت يقال
لهما العدم والملكة الحقيقيان **والوجود لا جنس له بل هو بسيط** ليس له جزء اصلا فكيف
يكون له جنس **فلا فصل له** اما البساطة واما لان ما لا جنس له لا فصل له على ما سيأتي و
اما بساطته فلانه لو كان له جزء لجاز عروض الوجود له لما قد سبق من ان الوجود [illegible]
المعقولات بل يعرض لجميعها لكن عروضه لجزئه مع استلزامه ان يكون الشيء
عارضا لنفسه او لا يكون العارض بتمامه عارضا والجواب ان من المفهومات

بالعرض لانفسها كالكلية والمفهومية والمعلومية والعدم الى غير ذلك هذا وقد
استدل على ان الوجود ليس بجنس لانه لا مفهوم اعم منه واعترض عليه بان كل
واحد من مفهوم الممكن العام ومفهوم المعبر عنه والمفهوم ونظائرها من المفهومات الشاملة
للموجودات والمعدومات اعم من الوجود وعلى بساطة الوجود بان اجزاءه ان كانت
موجودة فاعتبار الوجود معها اما بالجزئية وح يلزم تقدم الوجود على نفسه او
بالعروض فيلزم ان يكون الشيء الذي فرض جزءا للوجود معروضا له وان كانت
معدومة فان اعتبر العدم بالجزئية لزم تقوم الشيء برفعه وان اعتبر بالعروض لزم تقوم
الشيء بما اتصف برفعه واجيب بانه منقوض بسائر المركبات فيقال مثلا الحيوان
بسيط اذ لو كان مركبا فجزؤه اما حيوان او غيره ويساق الكلام الى آخره وايضا
فانا نلتزم تقوم الشيء بما اتصف بنقيضه فان البدن مركب من اجزاء كل واحد منها
متصف بانه ليس ببدن وكذا البيت وغيره مما تركب من اجزاء غير محمولة ويمكن دفع
الاخير بان مراده بالبساطة عدم تركبه من الاجزاء المحمولة ليقوم دليلا على انه ليس بجنس
ولا فصل فالاولى ان يجاب بالتزام كون الشيء الذي فرض جزءا للوجود معروضا له
ولا فساد فيه كما مر **ويتكثر بتكثر الموضوعات** اي الوجود المطلق يتكثر بما صدق هو
عليه من الافراد بسبب تكثر الموضوعات اي الماهيات المعروضة لها سواء كان تكثر
تلك الافراد بسبب عوارض مشخصة لها او بسبب اختلاف ماهياتها بسيطة كانت
او مركبة او بسبب فصولها المنوعة لما تحت جنس لها وما قيل من ان الوجود مفهوم لا يتكثر
بالفصول لانه بسيط بل يتكثر بتكثر الموضوعات فان الوجود العارض للانسان
غير الوجود العارض للفرس بعد اشتراكهما في مفهوم الوجود بسبب اضافته الى الانسان
والفرس فمردود بان ما سبق من الدليل على عدم صحته انما دل على بساطة الوجود
المطلق لم لا يجوز ان يكون له افراد مركبة مختلفة الماهيات اما بذواتها او بفصول لها
المنوعة لما تحت جنس لها ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون افراد بسائط مختلفة الماهيات
فيكون تكثرها بذواتها لا بتكثر موضوعاتها **ويقال** اي الوجود المطلق **بالتشكيك على**

اتوى

او بسيط مختلفة المهيات صح

عوارض

عوارضها اي على افراده العارضة للماهيات فانه يقال على وجود العلة ووجود معلولها
بالتقدم والتأخر وعلى وجود الجوهر ووجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود
القار ووجود غير القار بالشدة والضعف وهما غير الاستعداد والضعف الذي ذكرنا
ان الوجود لا يقبلهما وايضا فانه في وجود الواجب اقدم واولى واشد واقوى
واذا كان الوجود مقولا بالتشكيك **فليس جزءا من غيره مطلقا** لا من افراده و
لا من الماهيات المعروضة لها لما تبين من ان الامر الذي لا يكون متساوي الحصول
بالنسبة الى ما تحته لا يكون جزءا منها وقد سبق ايضا ما عليه من المنع **والشيئية من المعقولات
الثانية** وهي ما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر **وليست متأصلة في الوجود** اي ليس
لها وجود خارجي اصيل والا لكانت لها شيئية اخرى وتسلسلت الموجودات الخارجية
فلا شيء مطلقا ثابت اي الشيئية المطلقة يعني غير مقيدة بما تعرضها ليست ثابتة
في العقل **بل هي نوع من خصوصيات الماهيات** في العقل وحاصله ان الشيئية لا تعقل
غير عارضة لامر بل هي انما تعقل عارضة لخصوصيات الماهيات المعقولة كما هو
شأن المعقولات الثانية لا خفاء في ان هذا مع انه مخالف للواقع مناف لما سبق
من ان الوجود قد يؤخذ على الاطلاق اذ الشيئية عبارة عن الوجود او عما يؤول
معناه اليه وان اريد ان مفهوم الشيء الكلي ليس موجودا في الخارج اذ ليس في
الخارج الا اشياء مخصوصة فلا وجه للتفريع والتخصيص بمفهوم الشيء فان طبائع
الكليات مطلقا ليست موجودة في الخارج سواء كانت معقولات اول او
ثواني وايضا لا يلائم الاضراب عنه بقوله بل هي نوع من خصوصيات الماهيات
وقد تمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غير اي لا الى غير عدم
العلة او لا غير عدم المعلول الى عدم العلة فلو لم يكن الاعدام متمايزة لما كان كذلك
ونافى عدم الشرط وجود المشروط وصح عدم الضد وجود الضد الآخر بخلاف
باقي الاعدام فان عدم غير الشرط لا ينافي وجود المشروط وعدم غير الضد لا يصحح
وجود الضد الآخر فلو لم تكن تلك الاعدام متمايزة لما اختلف مقتضياتها وحينئذ

المخالف ان العدم نفي محض لا تحقق له ولا اشارة اليه اصلا وكل ما هو متميز فهو
متحقق ومشار اليه والجواب ان العدم متحقق ذهنا ومشار اليه عقلا قال صاحب
المواقف الخلاف في تمايز المعدومات فرع الخلاف في الوجود الذهني اذ لا تمايز
للمعدومات الا في العقل فان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن اختص
التمايز بالموجود اما في الذهن او في الخارج ولم تكن المعدومات متمايزة وان لم
يكن ذلك التمايز لكونها موجودة فيه ثبت للعدميات الصرفة تمايز في الجملة اقول بيان
التفريع بهذا الوجه مع انه مردود بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود
الذهني يقولون بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم
تمايزها لا يمكن اجراؤه في تمايز الاعدام اذ لا يمكن ان يقال ان كان ذلك التمايز
لكونها موجودة في الذهن لم تكن الاعدام متمايزة اذ الاعدام بكونها موجودة
في الذهن لا تخرج عن كونها اعداما بل انما تخرج عن كونها معدومات فالاولى
ان يقال في بيان التفريع انه لما كان التميز وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف
فمن اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام والمعدومات الخارجية لما لها من
الثبوت الذهني ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا ثم العدم قد يوصف
بنفسه لا شك ان العدم معدوم في الخارج اذ لو كان موجودا فيه لزم ان يكون الموصوف
به اعني المعدوم موجودا في الخارج وهو محال لكن يمكن ان يكون موجودا في الذهن بان
يدركه العقل مستحضرا اياه وان لا يكون موجودا فيه بان لا يكون مدركا للعقل حاضرا
عنده فمراد المصنف حيث قال قد يوصف بنفسه ان العدم المطلق اي ذهنا وخارجا
قد يوصف بنفسه والمراد من عروض العدم لنفسه اتصافه به وصدقه عليه اشتقاقا فلا
ان يكون قضية محققة والعدم قائما به قيام العرض بمحله وما يقال من ان العارض
للعدم المطلق ليس هو نفس العدم المطلق بل هو جزئي من جزئياته اعني العدم المضاف
فمدفوع بانه اذا عرض لا جزئي من جزئيات مفهوم يلزم عروض ذلك المفهوم الكلي له
لذلك الامر لان المعنى بالعروض ما ذكرنا من الاتصاف ولا شك ان اتصاف

امر بما هو جزئي للمفهوم يقتضي اتصاف ذلك الامر بذلك المفهوم قطعا وان كان
ذلك المفهوم عرضيا لجزئياته لا ذاتيا لها ثم ان هذا العدم المضاف الى العدم المطلق
العارض له مقابل للعدم المطلق المعروض من حيث انه نوع له ونوع منه من حيث انه
عدم مقيد والعدم المعروض غير مقيد فصدق النوعية والتقابل عليه اي على هذا العدم
المضاف الى نفسه العارض لها باعتبارين كما ذكرنا وعدم المعلول ليس علة لعدم
العلة في الخارج اي في نفس الامر فان اطلاق الخارج على نفس الامر شائع يعني
ان العقل لا يحكم بانه اذا ارتفع المعلول كحركة المفتاح مثلا فارتفعت العلة كحركة اليد مثلا
كما يحكم بعكسه فانه يقال ارتفعت حركة اليد فارتفعت حركة المفتاح على قياس الوجود
فان العقل يحكم بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح ولا يحكم بانه وجدت
حركة المفتاح فوجدت حركة اليد فكما ان وجود العلة منشأ لوجود المعلول كذلك
عدمها مناط لعدمه وذلك اذا كانت العلة غير متعددة واما اذا تعددت العلل
فعدم العلل باسرها مناط لعدم المعلول وكما ان وجود المعلول مستلزم لوجود علته
من غير ان يكون سببا له كذلك عدمه مستلزم لعدم علته باسرها من غير ان يكون
سببا لعدم شيء منها وان جاز في الذهن يعني ان عدم المعلول وان لم يكن علة
لعدم العلة في نفس الامر لكن يجوز ان يكون علة له في الذهن بان يكون عدم المعلول
اظهر عند العقل من عدم العلة فيستدل من عدم المعلول على عدم العلة على انه اي
الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان اني والعكس اي الاستدلال
بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمي الحد الاوسط في البرهان لا بد وان يكون
علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المطلوب والا لم يكن برهانا عليه ثم ذلك الوسط ان كان
مع ذلك علة ايضا لثبوت ذلك الحكم في الخارج فالبرهان لمي والا فاني سواء
كان الاوسط معلولا لثبوت الحكم في الخارج اولا والاول يسمى دليلا والثاني
لا يختص باسم وانما سميا لما وانا لان اللمية هي العلية والانية هي الثبوت وبرهان
اللم يفيد علة الحكم ذهنا وخارجا فسمي باسم لم الدال على العلية وبرهان ان انما يفيد

علة الحكم ومنشأ لا خارجا فهو انما يفيد ثبوت الحكم في الخارج واما ان علة ما ذا فهو لا يفيد ذلك فمن ثم ان الدال على الثبوت فان قيل قد اورد الشيخ في برهان الشفاء فصلا لبيان ان العلم اليقيني بكل ما له سبب انما يكون من جهة العلم بالسبب فعلى هذا لا يكون برهان الان برهانا لان كون النتيجة يقينية معتبر في حد البرهان وعلى ما ذكره لا يحصل اليقين الا اذا استدل بالسبب على المسبب قلنا قد اخذ الشيخ في هذه الدعوى قيدين نشأ الاشتباه من الغفول عنهما احدهما انه قال بكل ما له سبب ثم اورد في الفصل المذكور كلاما بهذه العبارة وهو ان الشيء اذا كان له سبب لم يتيقن الا من سببه فان كان الاكبر للاصغر لا بسبب بل لذاته لكنه ليس بين الوجود له والاوسط كذلك للاصغر الا انه بين الوجود للاصغر ثم الاكبر بين الوجود للاوسط فينعقد برهان يقيني ويكون برهان ان ليس برهان لم الى هنا كلامه فظهر من هذا انه ان لم يكن لثبوت الحكم في الخارج سبب يمكن ان يقام برهان اني ماخوذ من سبب الحكم او من امر اخر والشيخ لا ينفي ذلك بل يثبته و الثاني انه اراد باليقين في هذه الدعوى هو اليقين الدائم وصرح بذلك في جواب سؤال اورده على نفسه حيث قال ان قال قائل اذا رأينا صنعة علمنا ضرورة ان لها صانعا ولم يمكن ان نزول عنا هذا التصديق وهو استدلال بالمعلول على العلة فالجواب ان هذا على وجهين اما جزئي كقولك هذا البيت مصور وكل مصور فله مصور واما كلي كقولك كل جسم مؤلف من الهيولى والصورة وكل مؤلف فله مؤلف فاما القياس الاول وهو ان هذا البيت له مصور فليس مما يقع به اليقين الدائم لان هذا البيت مما يفسد فيزول الاعتقاد الذي كان انما يصح مع وجوده واليقين الدائم لا يزول وكلامنا في اليقين الدائم الكلي واما المثال الاخر فليس المؤلف فيه الحد الاكبر بل ان له مؤلفا وهذا هو المحمول على الاوسط فانك لا تقول المؤلف مؤلف بل ذو مؤلف والمؤلف علة لوجود ذي المؤلف للجسم وان كان جزءا من ذي المؤلف وهو المؤلف علة للمؤلف فيكون اليقين حاصلا من جهة العلة فقد بان ان الحد

الاكبر

الاكبر في الشيء الموصوف اليقيني الجامع لا يجوز ان يكون علة للاوسط على ان يكون فيه جزء هو علة للحد الاوسط واعتبار الجزء غير اعتبار الكل فان المؤلف شيء وذا المؤلف شيء آخر فان ذا المؤلف هو بعينه محمول على المؤلف واما المؤلف فيمتنع ان يكون محمولا على المؤلف الى هنا كلامه وفيه نظر لان ما قيل ان مراد الشيخ ان ذا السبب لا يمكن اذا لم يكن محسوسا لا يحصل العلم اليقيني بوجوده بعينه الا من جهة علته وان وجود المعلول لا يدل على وجود علة معينة بل على وجود علة ما ينافي كلام الشيخ لانه صريح في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل هو استدلال بالعلة على المعلول وذكر في الاشارات بهذه العبارة واعلم انه لا سواء كان الاوسط علة لوجود الاكبر مطلقا او معلولا لوجوده مطلقا و هو كله علة او معلول لوجود الاكبر في الاصغر وهذا مما يغفلون عنه بل يجب ان يعلم انه كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر علة لوجود الاكبر في الاصغر ومثله المعهود في شرح قولنا العالم مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف فان الاوسط وهو المؤلف وان كان معلولا للاكبر وهو المؤلف فانه علة لوجود الاكبر في الاصغر وهذا البرهان لمي ليس بانى وهذا الكلام ايضا صريح في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما استدلال بالعلة على المعلول وبرهان لمي ليس برهان انى وقول هذا القائل يرد صريح الشيخ وغيره بان الاستدلال بالعلة على المعلول برهان لمي وبالعكس اني لا يجدي نفعا لان الكلام في ان هذا ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل بالعكس ثم قال وفرقوا بينهما بان العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بمعلول معين والعلم بالمعلول المعين لا يستلزم الا العلم بعلة ما قلنا لو اطلقوا على الاستدلال بوجود معلول معين على وجود علة ما انه استدلال بالمعلول على العلة كان ذلك بناء على ظاهر الامر وما يبدو في بادي الرأي وبعد سطوع الحق من افق البرهان لا اعتداد بامثاله واشار الى اعتبار القيدين جميعا حيث ذكر كلاما بهذه العبارة فقد حصل من هذا ان برهان الان يعطي في مواضع يقينا دائما

واما فيما لسبب فلا يعطي اليقين الدائم بل فيما لا سبب له واذا تقرر هذا فنقول الاستدلال
بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمي لان عدم العلة كما انه علة لعدم المعلول في
نفس الامر ايضا والاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان اني لان عدم
المعلول ليس علة لعدم العلة في نفس الامر وان كان علة له في الذهن فان قيل علية
عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج لان اتصاف الشيء بالعلية
في الخارج فرع تحققه فيكون في الذهن لان ما في نفس الامر اما في الخارج او في
الذهن ولما امتنع هيهنا الاول تعين الثاني واذا كان اتصاف عدم العلة
بالعلية اضافيا في الذهن فلا فرق بين العدمين في ذلك قلنا اللوازم تنقسم الى اقسام
ثلثة لوازم الماهية وهي ما يكون منشأ لزومها الذات من غير ان يكون لاحد الوجودين
مدخل فيه ولوازم الوجود الخارجي وهي ما يكون المنشأ فيه الوجود الخارجي ولوازم
الوجود الذهني وهي ما يكون منشأ اللزوم فيه الوجود الذهني والعلية من اللوازم
فالمراد بالعلية في الذهن ما يكون منشأ العلية وجود العلة في الذهن ومن هذا
القبيل عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة والمراد بالعلة في نفس الامر ما يكون منشأ
العلية فيه ذات العلة من غير ان يكون لاحد الوجودين فيه مدخل وعدم العلة بالنسبة
الى عدم المعلول من هذا القبيل ولا يقدح في ذلك ان عدم العلة لا يتحقق الا في الذهن
فانه وان لم يتحقق الا في الذهن لكن العقل بمجرد النظر عن تحققه في الذهن يحكم بانه
عدم العلة فعدم المعلول بخلاف عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة فان حكم العقل
فيه انه وجد عدم المعلول في الذهن فوجد عدم العلة فيه لا لنفس عدم المعلول بالنسبة
الى عدم العلة والاشياء المرتبة في العموم والخصوص وجودا تتعاكس في العموم والخصوص
عدما يعني كل امرين بينهما عموم وخصوص مطلقا بحسب التحقق كالحيوان والناطق مثلا فان
الاعم وجودا منهما كالحيوان اخص عدما والاخص وجودا كالناطق اعم عدما لانه كلما
الاعم وجودا عدم الاخص وجودا او وجد عدم الاخص وجودا ولا عدم الاعم وجودا
اقول من خلو العموم والخصوص على العموم والخصوص في الصدق لا في الوجود

فالعلية انما هي لوجود عدم المعلول في الذهن بالنسبة الى وجود عدم العلة فيه صح

يحتاج الى التكلف في تصحيح قوله وجودا او عدما ونظير المسئلة من المسائل المشهورة
في علم المنطق وهي ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص ثم اعترض عليه بما ذكروا
بان هذه القاعدة منقوضة بالامور العامة كالممكن العام والشيء والموجود فانها
اعم من الانسان ونظايره واعم من نقايضها ايضا فلا تعاكس فيها العموم في والخصوص
العدم وهو سؤال مشهور وللكاتبي اورده نقضا لتلك المسئلة مذكور مع جوابه في
كتب المنطق وقسمة كل منهما الى الاحتياج والغنى منفصلة حقيقية دايرة بين النفي
والاثبات لا يتصور فيها اجتماع القسمين ولا ارتفاعهما فان وجود الشيء اما
ان يكون بغير ذلك الشيء اولا والاول هو المحتاج والثاني هو الغني وكذا الكلام في
العدم واذا حمل الوجود او جعل رابطة الوجود على قسمين وجود الشيء في نفسه و
وجود الشيء لغيره والاول ان يكون محمولا على ذلك الشيء ويسمى ذلك التصديق
بسيطا ويسأل عنه بهل البسيطة والثاني يكون رابطة بين هذا الشيء وغيره وهذا الثاني
يكون محمولا وذلك الغير موضوعا ويسمى ذلك التصديق مركبا ويسأل عنه بهل المركبة
وعلى التقديرين يثبت مواد ثلث اي يكون بين المحمول والموضوع نسبة ثبوتية
لا تخلو تلك النسبة في نفس الامر من كيفيات يسمى تلك الكيفيات موادا ان
اعتبرت في انفسها ويسمى جهات ان اعتبرت في العقل والدال على وثاقة الرابطة
وضعفها هي الوجوب والامتناع والامكان لان كيفية نسبة المحمول الى الموضوع
ان كانت استحالة الانفكاك فالمادة هي الوجوب ككيفية نسبة الحيوان الى
الانسان وان كانت هي استحالة الثبوت فالمادة هي الامتناع ككيفية نسبة
الحجر الى الانسان او لا هذا ولا ذاك فالمادة حينئذ هي الامكان ككيفية نسبة الكتابة
الى الانسان والوجوب والامتناع يدلان على وثاقة الرابطة والامكان على
ضعفها لكن الوجوب يدل على وثاقة النسبة التي هو عارض لها والامتناع يدل
على وثاقة ما يقابل النسبة التي هي موجهة له وكذا العدم يعني ان عدم الشيء ايضا على
قسمين عدم الشيء في نفسه وعدم الشيء عن غيره والاول يكون محمولا والثاني

والجواب انه ان اراد كون اللوازم واجبة الوجود في انفسها فالملازمة ممنوعة وان اراد كونها واجبة الوجود لذوات الماهيات مطلقا فبطلان التالي ممنوع فان معنى انها واجبة الثبوت للماهية نظرا الى ذاتها من غير احتياج الى امر آخر وهذا ليس بمحال فان الزوجية واجبة الثبوت للاربعة انما المحال ان تكون الزوجية واجبة الوجود في نفسها لا ان تكون واجبة الثبوت لغيرها **والبحث في تعريفها كالوجود** اي البحث في تعريف هذه الثلاثة كالبحث في تعريف الوجود يعني كما ان الوجود بديهي والتعريفات التي ذكروها بحسب اللفظ اذ فيه دور كذلك هذه الثلاثة غنية عن التعريف اذ كل احد يعرف معاني هذه الالفاظ من غير افتقار الى فكر والتعريفات التي ذكروها لهذه الثلاثة بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة اذ كل منها مشتمل على دور اذ عرفوا الوجوب بوجوب المحمول الذي هو الوجود او غيره للموضوع بامتناع انفكاكه عنه او بعدم امكان انفكاكه عنه وعرفوا كلا من الامتناع والانفكاك بعدم امكان الانفكاك فيكون دورا وكذا كل من الامكان والامتناع **وقد يؤخذ** تلك الثلاثة **ذاتية** اي بحسب الذات **فيكون القسمة** اي قسمة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع الى هذه الثلاثة قسمة **حقيقية** لا يمكن الاجتماع من الاقسام لا في الصدق ولا في الكذب بل يكون الصادق ابدا واحدا منها وذلك لان نسبة كل محمول سواء كان وجودا او غيره الى موضوعه سواء كانت النسبة ايجابية او سلبية لا يخلو ذات الموضوع اما ان تقتضي تلك النسبة اولا وعلى الثاني اما ان تقتضي نقيض تلك النسبة اولا والاول هو الوجوب والثاني هو الامتناع والثالث هو الامكان وتخيل قسم رابع وهو ان يكون ذات الموضوع مقتضيا لعين النسبة ونقيضها ايضا حتى يكون القسمة على هذا الوجه ذات الموضوع اما ان لا تقتضي شيئا من النسبة ونقيضها او تقتضيهما معا او تقتضي النسبة دون نقيضها او بالعكس مضمحل بادنى التفات من بديهة العقل لان اقتضاء احد النقيضين يستلزم المنع عن الآخر والمنع عن الآخر يستلزم عدم اقتضائه فلو كان مقتضيا لهما لم يكن مقتضيا لهما هف ولا يخرج ذلك عن كونه حصرا عقليا يجزم فيه بالانحصار نظرا الى مجرد مفهوم القسمة وان جعل

رابطة وعلى التقديرين يكون النسبة سلبية ولا يخفى عن المواد الثلث اقول المحمول اذا انتسب الى الموضوع فلا بد من رابطة بينهما وتلك الرابطة اما الوجود وحينئذ يكون القضية موجبة والنسبة ثبوتية سواء كان المحمول هو الوجود او مفهوما سواه واما العدم وحينئذ يكون القضية سالبة والنسبة سلبية سواء كان المحمول هو العدم او مفهوما سواه وعلى التقديرين يثبت في تلك النسبة مواد ثلث بالسياق المذكور آنفا بعينه فالاولى ان يطرح من البين ذكر كون الوجود محمولا وكذا ذكر كون العدم محمولا اذ لا فائدة في ذكرهما اذ مدار الامر على ان الرابطة اما الوجود حتى يكون القضية موجبة واما العدم حتى يكون القضية سالبة ولا مدخل في ذلك لخصوصية المحمول انه نفس الوجود او العدم او مفهوم غيرهما اللهم الا ان يقال اذا كان المحمول احد هذين المفهومين اعني الوجود والعدم لا حاجة الى ما يربطهما بالموضوع والمص خالف اصطلاح القوم من جهتين الاولى ان الجهة عندهم هو حكم العقل بكيفية النسبة سواء كان مطابقا للواقع وحينئذ توافق الجهة المادة او غير مطابق وحينئذ تخالفان وعلى ما ذكره يلزم ان لا تخالف الجهة المادة لاتحادهما بحسب الذات واختلافهما بحسب اعتبار ان في انفسها واعتبارها متعقلة والثانية ان المادة على راي متاخري المنطقيين عبارة عن كل كيفية كانت النسبة المحمول الى الموضوع ايجابا كان او سلبا وعلى راي قدمائهم ليست كيفية كل نسبة بل كيفية النسبة الايجابية ولا كل كيفية نسبة ايجابية في نفس الامر بل كيفية النسبة الايجابية في نفس الامر بالوجوب والامكان والامتناع وما ذكره المص مخالف لراي القدماء حيث اثبت المادة في النسب السلبية ولراي المتاخرين ايضا حيث خصها بالكيفيات الثلث واعلم ان الوجوب والامكان والامتناع التي يبحث عنها في هذا الفن يسميها بعضهم جهات القضايا لكن في قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشيء في نفسه فاذا اطلق الواجب والممتنع والممكن في هذا الفن اريد بها الواجب الوجود والممتنع الوجود والممكن الوجود وسيرد في كلام المص ما يدل على ان الوجوب اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم وكذا الامتناع وزعم صاحب المواقف انها غير الامكانات لوازم الماهية واجبة لذواتها

ما يحتاج الى امر خارج عن مفهومهما من تنبيه او استدلال كان مع ذلك حصر استقلالها
به بلا ريبة وكونه بديهيا مر فلا لاهما فان قيل فعلى هذا الواجب ما يكون ذاته
مقتضيا لوجوده ويلزم على مذهب الحكماء ان لا يكون ذات البارى واجبا
لان وجود الواجب عندهم عين ذاته والشىء لا يقتضى نفسه والا لزم تقدمه على نفسه
قلت الوجوب له معنيان احدهما ما ذكر وهو صفة للذات بالقياس الى الوجود
والثانى صفة للوجود وهو ان لا يكون من غيره ويكون مستغنيا عما سواه وعلى
مذهبهم يكون ذات البارى تع واجبا بالمعنى الثانى فان قيل قسمة الذات الى الاقسام
الثلثة الواجب والممكن والممتنع قسمة حقيقية لا تخرج عنها لان الذات اما ان يقتضى
الوجود او العدم او لا هذا ولا ذاك وذات البارى تع لو لم يكن من القسم الاول على
ما ذكرت لوجب ان يكون من القسمين الآخرين لامتناع الخلو تع عن ذلك علوا كبيرا
قلت هذا قسمة للذات بالقياس الى الوجود والعدم ولا يتصور الا فيما له ذات
مغاير لوجوده وذات البارى تع عين وجوده فهو خارج عن المقسم فان قيل الحكماء
قد قسموا الموجود الى ما يقتضى ذاته وجوده وهو الواجب والى ما لا يقتضى ذاته
وجوده وهو الممكن واذا لم يكن ذات البارى تع من القسم الاول فاى شىء يكون من هذا
القسم قلت هذا تقسيم للموجود بحسب الاحتمال العقلى وقد صرح الشيخ بذلك فى الهيات
الشفاء حيث قال ان الامور التى تدخل فى الوجود تحتمل فى العقل الانقسام الى قسمين
فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده وظ انه لا يمتنع ايضا وجوده والا
لم يدخل فى الوجود وهذا الشىء فى حيز الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب
وجوده الى هنا كلامه وعلى مذهب الحكماء لا يكون هذا القسم اعنى ما يكون ذاته مقتضيا
لوجوده موجودا وان كان محتملا عند العقل فى بادى الرأى وما قال ان الوجود
الذى هو عين ذات البارى تع هو الوجود الخاص والوجود المطلق عارض له وهو غيره
المراد من قولهم ان وجوده تع عين ذاته فليس بشىء لان معنى اقتضاء الذات الوجود
ان يقتضى الذات كونه موجودا لا ان يقتضى كونه فردا من افراد الوجود فان الوا

لكن التحقيق يقتضى
امساعه

فيكون الوجود الخاص الذى هو عينه مقتضيا للوجود المطلق وهو ... الذات

ما يقتضى ذاته كونه موجودا كما ان الممتنع ما يقتضى ذاته كونه معدوما والممكن ما لا يقتضى
ذاته كونه معدوما ولا كونه موجودا فاقتضاء الوجود الخاص للوجود المطلق ان يكون فردا
من افراده لا يكون وجوبا ولو كان الواجب ما يقتضى ذاته ان يكون وجودا لكان الممتنع
ما يقتضى ذاته ان يكون عدما فيلزم ان يدخل ما يقتضى ذاته ان يكون موجودا لا وجودا او
ما يقتضى ذاته ان يكون معدوما لا عدما كاجتماع النقيضين وشريك البارى مثلا فى قسم
الممكن او لا يدخل فى قسم آخر لانا نقول نختار ان الواجب ما يقتضى ذاته الوجود اعم من ان
يكون موجودا او وجودا وكذا الممتنع ما يقتضى ذاته العدم اعم من ان يكون معدوما او عدما
لانا نقول قد مر ان هذه المفهومات الثلثة اعنى الوجوب والامكان والامتناع
جهات فى قضايا مخصوصة محمولاتها الوجود فالوجوب كيفية النسبة فى قولنا هذا موجود
بالضرورة والمحمول فى القضية لا يمكن ان يكون مفهوم الموجود والوجود معا حتى يكون
الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات ثبوت احدهما لا على التعيين وعلى هذا القياس
حال الامتناع وايضا يلزم على هذا ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا لذاته والعدم
الخاص للممكن ممتنعا لذاته واجيب عن هذا بانه انما يلزم ذلك ان لو كان الوجود
الخاص للممكن مستغنيا عن الغير وليس كذلك فان الوجود الخاص للممكن يستند الى علة فيكون
عارضه مستندا اليها فيكون الوجود المطلق مستندا الى امر مغاير للوجود الخاص
فلا يكون واجبا لذاته وفيه نظر لان الوجوب له معنيان على ما مر احدهما صفة
للوجود بمعنى استغنائه عن الغير والثانى صفة للذات بالقياس الى الوجود بمعنى
اقتضاء الذات للوجود ومقصود السائل انه يلزم ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا
بالمعنى الثانى وحاصل الجواب انه ليس واجبا بالمعنى الاول فاين هذا من ذاك
لا يقال مراد من قال ان الوجود الخاص الذى هو عين ذات البارى تع مقتضى
للوجود المطلق ان ذات البارى تع وجود خاص يقتضى كونه موجودا بالوجود
المطلق لا انه يقتضى كونه فردا من افراد الوجود المطلق لانا نقول يلزم ح
ان يكون ذات البارى تع موجودا بوجودين وايضا يلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن الجواب

بان الاتصاف بالوجود المطلق في ضمن الاتصاف بالوجود الخاص ولا محذور فيه فان الجسم اذا اتصف بفرد من البياض كان متصفا بمطلق البياض في ضمنه قطعا لان ذات الباري تع على هذا التقدير يكون متصفا بالوجود المطلق استقلالا ولا كذلك اتصافه بالوجود الخاص بل لا اتصاف هناك اذ هو عينه فان اجيب بان الوجود الخاص عين ذاته لا وجوده وانما وجوده هو الوجود المطلق فذاته التي هو وجود خاص موجود بالوجود المطلق فلا يلزم كونه موجودا بوجودين وانما اللازم كون الوجود الخاص موجودا بالوجود المطلق ولا محذور فيه قلنا فيلزم كون الواجب ذا ماهية ووجود مغاير لماهيته غاية الامر ان تلك الماهية وجود خاص وهو بعينه ما هو المقصود فلم يتم اثبات كون ذات الباري تع في اعلى مراتب الوجودية ولنورد لبيان ذلك مقالة لبعض المحققين وهي ان مراتب الموجودات في الموجودية بحسب التقسيم العقلي ثلث لا مزيد عليها ادناها الموجود بالغير اي الذي يوجده غيره فهذا الموجود له ذات ووجود مغاير لذاته وموجد مغاير لهما فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده امكن في نفس الامر انفكاك الوجود عنه ولا شبهة في انه يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالتصور والمتصور كلاهما ممكن وهذه حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور واوسطها الموجود بالذات بوجود غيره اي الذي يقتضي ذاته وجوده اقتضاء ما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود له ذات ووجود مغاير له فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالمتصور محال والتصور ممكن وهذه حال الواجب الوجود على مذهب جمهور المتكلمين واعلاها الموجود بالذات بوجود هو عينه اي الذي وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود مغاير لذاته فلا يمكن تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما محال ولا يخفى على ذي مسكة ان لا مرتبة في الموجودية اقوى من هذه المرتبة الثالثة التي هي حال الواجب تعالى عند جماعة ذوي عبارات ذائقة وانظار صائبة وان اردت مزيد توضيح لما صورنا في المراتب الثلث في الموجودية فاستوضح الحال مما نورد في هذا المثال وهو

عينا الوجود وبرهان بكون ذات الباري تعالى صح

ان

ان مراتب المضيء في كونه مضيئا ثلث ايضا الاول المضيء بالغير اي الذي استفاد ضوءا من غيره كوجه الارض اذا استنار بمقابلة الشمس فهنا مضيء وضوء مغاير له وشيء ثالث افاد الضوء الثانية المضيء بالذات بضوء هو غيره اي الذي يقتضي ذاته ضوءه اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذا فرض اقتضاؤه الضوء فهذا المضيء له ذات وضوء مغاير لذاته الثالثة المضيء بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس مثلا فانه مضيء بذاته لا بضوء زائد على ذاته فهذا اعلى واقوى ما يتصور في كون الشيء مضيئا فان قيل كيف يوصف الضوء بانه مضيء مع ان المضيء كما يتبادر اليه الافهام ما قام به الضوء قلنا ذلك المعنى هو الذي تعارفه العامة وقد وضع لفظ المضيء في اللغة وليس كلامنا فيه فانا اذا قلنا الضوء مضيء بذاته لم نرد به انه قام به ضوء آخر فصار مضيئا بذلك بل اردنا ان ما كان حاصلا لكل واحد من المضيء بغيره والمضيء بضوء غيره اعني الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء في نفسه بحسب ذاته لا بامر زائد على ذاته بل الظهور في الضوء اقوى واكمل فانه ظاهر بذاته ظهورا لا خفاء فيه اصلا ومظهر لغيره على حسب قابليته للظهور واذا انكشف لك حال هذه المراتب في الامور المحسوسة فقس عليها حالها في الامور المعنوية المعقولة من غير لبس كما يشهد بديهة العقل ان الواجب الوجود يجب ان يكون في اعلى مراتب الموجودية لا يمكن انقلابها يعني لا يمكن انقلاب احد هذه المفهومات الثلثة الى الآخر بمعنى ان يزول احدها عن الذات وتتصف الذات بالآخر مكانه فيصير الواجب بالذات ممكنا بالذات وبالعكس وذلك لان ما بالذات يمتنع ان يزول وقد يوخذ الاولان اي الوجوب والامتناع باعتبار الغير وح تكون القسمة مانعة الجمع منها لاستلزام اجتماعهما في ذات واحدة اجتماع الوجود والعدم دون الخلو لامتناعهما عن كل من الواجب بالذات والممتنع بالذات يمكن انقلابها اذ الواجب بالغير قد يعدم علته فيصير ممتنعا بالغير وكذا الممتنع بالغير قد يوجد علته فيصير واجبا بالغير في الممكنات اذا الامكان لازم للممكن مع امتناع خلوه عن احد الباقيين لانه لا يخ الحال عن وجود علته او عدمها

الاول

معنى

الضوء

ومانعة الخلو من الثلثة اي الامكان الذاتي والوجوب والامتناع كليهما بالغير صح

وليت مانع الجمع اذ يجوز الجمع بين الامكان الذاتي وواحد الباقين اقول هذه
القسمة المثلثة يكون قسمة للشي الى نفسه والى قسيمه ويشترك الوجوب والامتناع في
اسم الضرورة وان اختلفا في السلب والايجاب فان الوجوب عبارة عن ضرورة
ايجاب المحمول للموضوع والامتناع عن ضرورة سلب المحمول عن الموضوع فاما اذا
قلنا ذات الباري تعالى موجود بالوجوب كان معناه ان الوجود ضروري الثبوت له
واذا قلنا شريك الباري تعالى موجود بالامتناع كان معناه ان الوجود ضروري السلب عنه
وكل منهما يصدق على الآخر اذا اسند الى المضاف اليه يعني اذا اضيف الوجوب
الى الوجود والامتناع الى العدم او بالعكس يصدق كل منهما على الآخر قيل يراد به
تصادق ما يشتق منهما فان كل ما هو واجب الوجود فهو ممتنع العدم وبالعكس وكذا
كل ما هو واجب العدم ممتنع الوجود وبالعكس واما حمل احدهما على الآخر كان يقال وجوب
الوجود هو امتناع العدم فليس بصحيح الا ان يقصد به المبالغة في استلزام كل منهما
للآخر وذلك لان وجوب الوجود كيفية لنسبة الوجود الى الماهية وامتناع العدم
كيفية لنسبة العدم الى الماهية وهاتان النسبتان متغايرتان فاذا هكذا الكيفيتان فلا يتصادقان
حينئذ هو سلار ان ونفاك ان اقول لم يرد به تصادق الوجوب المطلق والامتناع
المطلق حتى يقال انهما كيفيتان لنسبتين متغايرتين بل انما اراد تصادق وجوب
الوجود وامتناع العدم ماخوذين مع الاضافة الى ما اضيفا اليه وهما وصفان
لذات واحد متصادقان فان كل مستثنى منهما فانا اذا قلنا اكرام اعداء زيد اهانة
اوليائه لم يصح هذا الحمل لان الاكرام وصف للاعداء والاهانة وصف للاولياء
وهما متغايران وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين يعني
الطرف المخالف فيعم الضرورة الاخرى يعني ضرورة الجانب الموافق والامكان
الخاصي فممكن الوجود بالامكان العامي اعم من الواجب والممكن بالامكان الخاصي قيل
اراد بعموم الامكان عموم ما يشتق منه لما سيأتي من امتناع الحمل اقول فيه ان فهم
من الكلام وانما نسب الى العام لان العام يستعمل الامكان بهذا المعنى فانهم يفهمون

من الممكن الوجود ما ليس بممتنع الوجود ومما ليس بممكن الوجود الممتنع الوجود وكذا يفهمون
من الممكن العدم ما ليس بممتنع العدم ومما ليس بممكن العدم الممتنع العدم فقد جعلوا الامكان
مقابلا للضرورة الطرف المخالف فهو سلبها او ما يساوي ذلك السلب والانكار
لما وجدوا الامكان مستعمل في سلب الضرورة وكان المادة التي لا يكون احد من
جانبيها ضروريا احق بهذا الاسم اصطلحوا على تسمية هذه المادة بالامكان فكان
هذا امكانا خاصا وقد يسمى حقيقيا والاول عاما اما لكونه اعم منه مطلقا وقد
يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال يعني جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى
الماضي والحال نظرا الى ان الممكن الحقيقي المتصف بهذا الامكان ما لا ضرورة في
شيء من طرفيه اصلا ولا شك ان كل ما نسب الى الماضي والحال فانه لا يخلو عن ضرورة
اما في وجوده او عدمه واقلها الضرورة بشرط المحمول اذ لا بد من تعين وجوده او
عدمه في احد الزمانين وان لم يكن معلوما لنا بعينه واما اذا نسب الشيء الى الزمان
المستقبل فانه لا يتعين انه يوجد فيه او لا يوجد فيه لا في علمنا فقط بل بحسب نفس
الامر ايضا وذلك لان تعين احد طرفيه في ذلك الزمان موقوف على حضوره
ولانه لا يعين هناك ايجاب الذات لان الكلام في الممكنات ولا الايجاب الغير لعدم
حصوله بعد ورد ان بين الوجهين ابعاد لان علة عدم تعين احد الطرفين في الحال
وذلك لانا في تعينه في الاستقبال بل يقول الحوادث مستندة الى علل يجب بها
ويمتنع دونها فان انتهت سلسلة العلل الى ما في المستقبل تعين وجودها والا تعين
عدمها ثم ان بعض من اعتبر الامكان الاستقبالي اشترط في كون الوجود ممكنا
في زمان الاستقبال العدم في الحال لان الشيء اذا كان موجودا في الحال كان وجوده
ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا ورد عليه بان ضرورة وجوده في
الحال لا تنافي امكان عدمه في الاستقبال وايضا لو اوجب الوجود في الحال
ضرورة وجوده في الاستقبال لاوجب العدم في الحال ضرورة عدمه في الاستقبال
فلا يكون ممكنا صرفا فوجب ان لا يكون في الحال موجودا ولا معدوما وهو محال لانه ممكن في

جانبي الوجود والعدم او نقول كما ان الوجود يجر الى جانب الوجوب بشرط
الخلو عنه كذلك العدم يجر الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه ايضا
فيلزم ارتفاع النقيضين بل اجتماعهما وهذا معنى قوله ولا بشرط العدم في الحال والا
اجتمع النقيضان قيل الظاهر من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالي
امكان حدوث الوجود وطريانه في الاستقبال وهو انما يستلزم امكان عدم
الحدوث لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر
الامكان الاستقبالي في جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه
يشترط الوجود في الحال من غير لزوم تم والتقسيمات اعتبارية لصدقها على المعدوم
فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب العدم والمعدوم الممكن يصدق
عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدقت هذه الامور على المعدوم يجب ان
لا تكون متحققة في الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود واعترض عليه
بان صدق الشيء على المعدوم لا يقتضي ان يكون معدوما فان افراد بعض جزئيات
مفهوم لا ينافي كونه وجوديا يوجد منه بعض الجزئيات كما في سائر الكليات
الوجودية ولا استحالة في اتصاف فرد معدوم بمفهوم وجودي بمعنى صدقه عليه
فان الفرد المعدوم للانسان يوصف بمفهوم الانسان من غير لزوم محذور نعم لو لم يصدق
الشيء الا على المعدوم لوجب كونه معدوما وليس الامر فيهما كذلك لصدقها
على الموجودات ايضا فان الواجب تع يصدق عليه انه واجب الوجود و
ممتنع العدم والموجود الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واستحالة
التسلسل يعني لو كانت هذه الامور متحققة في الاعيان فاتصاف ماهياتها
بوجودها لا يخ عن احد هذه الامور وننقل الكلام اليه ويلزم التس وهو مح وفيه نظر
لانه انما يلزم التس ان لو كانت هذه الامور الثلثة باجمعها موجودة في الخارج
اما اذا كان بعضها موجودا دون بعض فلا يلزم التس مثلا نختار ان الوجوب موجود
قوله فاتصاف ماهيته بوجوده لا يخ عن احد هذه الامور قلنا نختار ان اتصاف

ومبنى هذا الكلام على ان كلاً من الوجوب والامتناع مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم ح

ماهيته بوجوده بالامكان لكن الامكان ليس بموجود في الخارج حتى يلزم التس في
الموجودات الخارجية لا يقال يحتمل ان يكون قوله واستحالة التس اشارة الى ما
ذكر صاحب التلويحات وهو ان كل ما يتكرر نوعه اي يكون اي فرد يفرض منه
موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه تارة تمام حقيقته محمولا عليه بالمواطاة و
تارة وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون اعتباريا لئلا يلزم التس
في الامور الموجودة كالقدم والحدوث والبقاء والموصوفية واللزوم و
التعين والوحدة ونحو ذلك فان الامكان مثلا لو كان موجودا لكان ممكنا و
ننقل الكلام الى امكانه ويلزم التس في الامور المترتبة الموجودة معا وهو مح لانا نقول
لا يمكن اجراؤه في الامتناع اذ لا يمكن ان يقال لو كان الامتناع موجودا لكان
ممتنعا ولا في اجرائه في الوجوب يقول لا نم ان الوجوب لو كان موجودا لكان
واجبا فان من الملازمة بانه لو كان ممكنا والواجب انما يجب فهو اولى بان يكون
ممكنا قلنا لا يلزم من امكانه امكان الواجب قوله يجب الواجب فلا مع
لعدم التغاير فان الوجوب والواجب واحد فليس ثم علة ولا معلول ولو كان
الوجوب ثبوتيا اي موجودا في الاعيان لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى
موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن واذا كان الوجوب ممكنا لزم امكان الواجب
بيان الملازمة من وجوه الاول كما مر انفا مع جوابه والثاني انه لو كان الوجوب
ممكنا لكان في ذاته جائز الزوال واذا كان وجوب الواجب جائز الزوال كان
الواجب ايضا جائز الزوال لان زوال الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده و
اذا جاز ان لا يقتضي ذاته وجوده جاز ان يزول وجوده فكان ممكنا والجواب
انه ان اراد بزوال الوجوب انعدامه بعد كونه موجودا في الاعيان فلا نم انه
لو كان ممكنا لكان جائز الزوال بهذا المعنى فان من الممكنات ما يستحيل عدمه
بعد وجوده كالزمان وذلك لا ينافي امكانه ولا يقتضي وجوبه وان اراد
بزوال الوجوب عدمه في نفسه فلا نم قوله لان زوال الوجوب بان لا يقتضي ذاته

وجوده فان عدم هذه الوجوب في نفسها لا يستلزم عدم اتصاف الواجب بها
حتى يلزم ان لا يقتضي ذاته وجوده فان الصفات قد يكون عدمية مع اتصاف الموصوف
بها في نفس الامر بل في الخارج ايضا مع عدمها بعد كونها موجودة يستلزم ذلك.
ورد عليه ان الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور العينية لا من الامور
الاعتبارية ولا شك ان الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف
الموجود بها ولو جوزنا ذلك لزمنا ان نجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم و
متحركا بالحركة المعدومة الى غير ذلك وذلك سفسطة ظاهر البطلان والحق في
الجواب ان يقال اذا كان الوجوب موجودا فذات الواجب كما تقتضي وجود نفسه
تقتضي وجوب وجودها ايضا فالوجوب وان كان جائز الزوال بالنظر الى ذات
الوجوب لكونه ممكنا بالذات لكنه ممتنع الزوال بالنظر الى ذات الواجب فلا يلزم
جواز زوال الواجب بالنظر الى ذاته اذ لا يلزم خلو الذات عن الوجوب وانما
يلزم لو لم تقتض ذات الواجب وجود الوجوب والثالث ان الوجوب صفة
لازمة لذات الواجب ولا شك ان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فلو امكن
عدم الوجوب لامكن عدم الواجب ضرورة ان امكان الملزوم ملزوم لامكان
لازمه واذا امكن عدم الواجب لكان الواجب ممكنا والجواب ان الوجوب
سواء كان موجودا او معدوما لازم لذات الواجب فلا يكون عدمه طرفا للعدم
الواجب اولى ورد عليه مثل ما مر من ان ذلك لا يتصور بعد فرض كون الوجوب
من الامور العينية والصواب ان يمنع استلزام امكان الملزوم لامكان
اللازم فان عدم المعلول الاول ممكن لذاته ولازمه اعني عدم الواجب محال
لذاته ووجه آخر لو كان الوجوب موجودا لكان ممكنا لما ذكرنا فيحتاج الى سبب
متقدم عليه بالوجود والوجوب ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا واجبا بالذات
او بالغير لم يصلح سببا لوجود شيء آخر فذلك الوجوب ان كان نفس ذلك الوجوب
لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره نقلنا الكلام اليه ويتسلسل وايضا لو

كان

كان الوجوب موجودا وهو وصف عارض للواجب لزم تقدم وجود الواجب
على الوجوب ضرورة تقدم المعروض على العارض ولو بالذات لكن الوجوب
سابق على الوجود سبقا ذاتيا لانه يصح ان يقال اقتضى ذاته وجوده فوجد و
لما كان هذا الدليل بعينه جاريا في الامكان والوجود والحدوث الذاتية و
امثالها من الصفات التي لا تتأخر عن وجود موصوفاتها حمل صاحب التلويحات
قولنا في ذلك فقال كل ما كان من الصفات متأخرا عن وجود الموصوف
يجب ان يكون اعتبارية اذ لو كانت وجودية لوجب تأخرها عن وجود موصوفاتها
ضرورة تقدم المعروض على العارض واجيب المخالف بانه لو كان عدميا لزم محالان
الاول كون العدم مقتضيا للوجود وذلك لان الوجوب عبارة عن اقتضاء
الوجود لكن العدم مناف للوجود فيستحيل ان يقتضيه والجواب انه معدوم لا
عدم واقتضاء لا مقتضين ولا استحالة في ان يكون مفهوم معدوم في الخارج عبارة
عن اقتضاء امر موجود فضلا عن امر معدوم في الخارج هو الوجود على ما مر من ان
الوجود ليس بموجود في الخارج الثاني ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر
العقل وجوبه اذ لا تحقق للعدميات في انفسها انما تحققها باعتبار العقل لكن
الواجب واجب وان لم يعتبره العقل بل لو فرض عدم العقول كلها و لا يتصور
ان يوجد منها اعتبار الوجوب وفرضه قطعا لم يخرج الواجب عن كونه واجبا
والجواب ان اتصاف الذات بصفة في الخارج او نفس الامر لا يقتضي كون تلك
الصفة موجودة في احدهما على ما حققناه الثالث ارتفاع النقيضين وذلك لان
الوجوب نقيضه اللاوجوب وهو عدمي لكون العدم جزءا منه وما جزؤه معدوم
فهو معدوم فاذا كان الوجوب ايضا معدوما لارتفع النقيضان والجواب ان
المستحيل ارتفاع النقيضين في الصدق بان لا يصدق شيء منهما على نفس الامر لا ارتفاعهما
بحسب الوجود الخارجي بان لا يكون شيء منهما موجودا في الخارج فان قيل قد تقرر
في مباحث التقابل ان الضدين لا تماثل فيهما وان المتقابلين اما وجوديان معا

كالمتضادين والمتضايفين واما احدهما وجودي فقط كالسلب والايجاب و
العدم والملكة وان التناقض انما هو بين السلب والايجاب فعلم انه لابد في
المتناقضين ان يكون احدهما وجوديا وذلك مناف لما ذكرتم قلنا سنبين
في بحث التقابل جواز كونهما عدميين على ان معنى الوجودي هناك ما ليس السلب
جزء من مفهومه سواء كان موجودا في الخارج اولا والمراد بالوجودي هنا هو الموجود
الخارجي فلا منافاة واعلم ان الوجهين الاخيرين يمكن اجراؤهما في كل ما يحاول اثبات
كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية التي يتصف بها الاشياء في نفس الامر كالامكان
والامتناع والوحدة والحصول والقدم والحدوث وغيرها فينتقضان بما هو
عدمي بالضرورة والاتفاق كالعمى مثلا ولو كان الامتناع ثبوتيا لكان ممكنا لانه
صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها فكان موصوفها اولى بان يكون ممكنا ولزم امكان
الممتنع اقول لا نم ان الموصوف بالصفة الممكنة اولى بان يكون ممكنا لم لا يجوز
ان يكون ممتنعا على ممتنع العدم وبوجه اخر لو كان الامتناع ثبوتيا لزم وجود الممتنع
ضرورة وجود الموصوف عند وجود الصفة لكنه منقوض بان ذات الواجب
موصوف بامتناع العدم فلا دلالة لهذا الدليل على ان امتناع العدم ليس موجودا
ووجود فرد من الامتناع وهو امتناع العدم القائم بذات الواجب يكفي في كون
مفهوم الامتناع وجوديا لما سبق من ان كون مفهوم وجوديا لا يقتضي كون جميع
افراده موجودة وهذا بناء على ان الامتناع مفهوم واحد يضاف تارة الى
الوجود واخرى الى العدم كما ان الوجوب كذلك على ما اختاره المص والحق
ان المراد بهما كلما اطلقا في مباحث هذا الفن هو وجوب الوجود وامتناع الوجود
ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه بالوجود ضرورة تقدم الموصوف
على الصفة بالوجود ولو بالذات لكن وجود الممكن متأخر عن امكانه بمراتب لانه
ما لم يمكن فاحتاج الى المؤثر فاوجده فوجد وهذا من فروع القانون المذكور صاحب
التلويحات كما اشرنا اليه واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لم يكن فرق بين الامكان

ونفيه لان نفي الامكان عدمي بلا شبهة والامكان ايضا فرضناه عدميا ولا تمايز
بين الاعدام لكنا نفرق بالضرورة بين الامكان ونفيه واجاب المص حيث قال
والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي اي الامكان الذي فرضناه منفيا
لا يستلزم ثبوته لما بينا ان الاعدام قد تتمايز وانما فسرنا الامكان المنفي بما فسرنا
دفعا لما اورد عليه من ان الخصم لم يدع استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق بين
نفي الامكان والامكان المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان بحكم استلزام
نقيض التالي لنقيض المقدم فان الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي غير
ثابت على زعمه بناء على ان الاعدام لا تمايز عنده فلا يكون استثناء نقيض
التالي صادقا عنده او على ما ذكرنا يكون التالي عدم الفرق بين نفي الامكان و
الامكان المنفي بحسب الفرض لا بحسب الواقع والخصم يدعي ثبوت الفرق بينهما
حتى يظهر ان الفرض غير مطابق للواقع وفائدة وصف الامكان بالمنفي فرضا مع
صحة الكلام بدونه اظهار الملازمة لانه بهذا الفرض يندرج هو ونفيه تحت الاعدام
التي لا تمايز فيها قيل ويمكن ان يقرر الدليل هكذا وهو ان يقال لو لم يكن فرق
بين الامكان والامكان المنفي كان الامكان ثبوتيا لكن المقدم حق لعدم التمايز
في الاعدام فالتالي مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا على ذلك التقدير لكان
عدميا فيلزم ان يكون الامكان لازما على التقدير عدم الفرق بين الامكان المنفي و
بين الامكان واذا تحقق الاول اعني الامكان المنفي تحقق التالي اعني نفي الامكان
لكن كون الكل محالا لامكان ارتفاع النقيضين وح لا يكون لفظ المنفي مستدركا ويقرر
الجواب بانه يمنع تحقق المقدم وما ذكر في بيانه غير مسلم بل المحقق نقيضه وهو الفرق
بين الامكان والامكان المنفي ولا يخفى ان هذا القائل وان وفق في دفع
الاستدراك لكن كلام المص بعيد عن هذا التوجيه لانه صرح في منع الملازمة كما لا
يخفى وهذا الجواب منع لاستثناء عين المقدم فان هذا من ذلك والوجوب
شامل للذاتي وهو الذي يستند الى الذات من غير التفات الى امر آخر وغيره اي الذي

الذي حصل للذات باعتبار غيره. وكذا الامتناع شامل للامتناع بالذات والامتناع
بالغير ومعروض بالغير منهما ممكن سلب الوجوب بالغير والامتناع بالغير انما يعرض للممكن
بالذات دون الواجب بالذات والممتنع بالذات فان الممكن اذا وجد علته عرض له
الوجوب بالغير واذا عدم علته عرض له الامتناع بالغير واما الواجب بالذات فيمتنع
ان يعرض له الوجوب بالغير والا لتوارد علتان اعني الذات والغير على معلول واحد
شخصي هو وجود ذلك الواجب ويمتنع ايضا ان يعرض له الامتناع بالغير والا
لكان موجودا ومعدوما معا في حالة واحدة وهو ممتنع وكذا الممتنع بالذات لا يمكن ان
يعرض له الوجوب بالغير او الامتناع بالغير بمثل ما ذكر في الواجب ولا ممكن بالغير
لما تقدم في الشرح الحشية من انقلاب احد الاقسام الثلثة الى الاخر فانه لو كان ممكنا
بالغير فاما واجب بالذات او ممكن بالذات او ممتنع بالذات لضرورة الحصر والاقسام
باسرها باطلة والا لزم الانقلاب اما على تقدير كونه واجبا بالذات او ممتنعا بالذات
فظ واما على تقدير كونه ممكنا بالذات فلان الثابت بالغير يرتفع بارتفاعه فلو كان
ممكنا بالغير فاذا قطع النظر عنه ارتفع امكانه فلا يكون ممكنا في ذاته بل واجبا او ممتنعا
ولزم الانقلاب وفيه بحث لانه لا يلزم من قطع النظر عن الغير ارتفاع امكان الممكن
بالغير انما يلزم من ارتفاع الغير ولعل ذلك الغير لا يرتفع فلا يرتفع امكان الممكن
بالغير فلا يلزم الانقلاب لا يقال يجوز ان يرتفع ذلك الغير فيجوز ان يرتفع
امكان الممكن بذلك الغير فيجوز الانقلاب الخ لكن امكان الخ لانه لا نسلم
يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا فلا يمكن ارتفاعه المفضي الى ارتفاع الامكان المفضي
الى الانقلاب قيل ولو سلم كان اللازم ارتفاع امكانه الحاصل من الغير لا ارتفاع
امكانه المستند الى ذاته اقول فيه بحث لان استواء الوجود والعدم بالقياس الى
ذات واحد لا يتصور فيه تعدد اصلا كما نظر بالتامل الصادق فالاولى ان يقال
ما يثبت للشيء نظرا الى ذاته لا يثبت له بالنظر الى غيره فاستواء الوجود والعدم بالقياس
الى ذاته لما كان ثابتا له لذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير والا لتوارد علتان

امتناع

المقتضي

بدل فالصواب

هذا التسليم لكن لما كان المنع الذي هو مسلمه مذكورا في حيز

على معلول واحد شخصي اذ لا تعدد في مفهوم ذلك الاستواء بالنظر الى شيء واحد
كما نظهر بالتامل الصادق فان قيل لم لا يلزم من طريان الوجوب والامتناع
بالغير على الممكن بالذات الانقلاب ولزم من طريان الامكان بالغير على الواجب
بالذات والممتنع بالذات الانقلاب قلنا الممكن بالذات لما لم يقتض الوجود
والعدم وكل منهما بالنسبة اليه على السواء فاذا وجد علة احد الطرفين فوجب
او امتنع ولم يخرج الممكن بالذات عن ممكن بالذات فلا يلزم الانقلاب واما الواجب
بالذات لما اقتضى الوجود بالذات فلو طرأ عليه الامكان بالغير لما بقي الوجود
واجبا والا لم يطرأ عليه الامكان واذا لم يبق الوجود واجبا فقد زال مقتضاه
فلزم الانقلاب وكذا القول في الامتناع فان قيل لم لا يجوز ان يكون الوجود
ممكنا بالنظر الى الغير ويكون واجبا بالنظر الى الذات قلنا لو جاز ذلك
لجاز عدمه بالنظر الى الغير فيجوز زواله بالذات بحسب الغير فيلزم الانقلاب
حاصل الكلام ان الامكان بالغير ينافي الوجوب الذاتي فلو طرأ عليه لزال الوجوب
ولزم الانقلاب وكذا الكلام في الامتناع واما الوجوب بالغير والامتناع
بالغير فلا ينافي الامكان الذاتي فلا يلزم من طريانهما زوال الامكان ولا لزوم
الانقلاب والحق ان اريد بالامكان بالغير قياسا على الوجوب بالغير و
الامتناع بالغير ان لا يقتضي الغير وجود الماهية ولا عدمها كما ان الوجوب
بالغير ان يقتضي الغير وجودها والامتناع بالغير ان يقتضي الغير عدمها فلا شك انه
لا ينافي الوجوب الذاتي ولا الامتناع الذاتي فلا يلزم من طريان الامكان
بالغير زوالهما حتى يلزم الانقلاب فان عدم اقتضاء الغير لوجود الماهية لا ينافي
اقتضاء الماهية لوجود نفسها بل يلزمه لان الماهية اذا اقتضت وجودها يلزم
ان لا يقتضيه غيرها والا لكان واجبا بالغير ايضا وقد تقرر ان الواجب بالذات
لا يكون واجبا بالغير وكذلك عدم اقتضاء الغير عدم الماهية لا ينافي اقتضاء
الماهية عدم نفسها بل يلزمه لان الماهية اذا اقتضت عدمها يلزم ان لا يقتضيه غيرها

والا لكان ممتنعا بالغير ايضا وقد مر ان الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بالغير انما
الكلام في اجتماعه مع الامكان الذاتي فنقول ان اريد بالغير الماهية مطلقا لا يمكن
اجتماع الامكان بالغير مع الامكان الذاتي لان الممكن الذاتي اما موجود فيكون
واجبا بالغير واما معدوم فيكون ممتنعا بالغير فلا يكون ممكنا بالغير وان اريد بالغير الغير
المعين فيحتمل ان يقتضي ذلك الغير وجود ذلك الممكن فيكون واجبا بالغير او يقتضي
عدمه فيكون ممتنعا بالغير او لا يقتضي ذلك الغير وجوده ولا عدمه فيكون ممكنا
بالغير وان اريد بالامكان بالغير ان يقتضي الغير تساوي نسبة الماهية الى الوجود
والعدم فلا كلام في امتناعه في الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي ايضا
فانه ظاهر لا سترة فيه فلا يكون الواجب بالذات ممكنا بالغير وكذا الممتنع بالذات
لا يكون ممكنا بالغير والممكن بالذات ايضا لا يكون ممكنا بالغير لما مر من لزوم
توارد العلتين على المعلول الواحد وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود
والعدم بالنظر الى الماهية وعلتها وعند اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر
اليهما اي الماهية وعلتها يثبت ما بالغير الى الوجوب والامتناع بالغير يعني ان
الامكان انما يعرض للماهية من حيث هي لا مأخوذة مع وجودها ولا مأخوذة مع
عدمها وكذا غير مأخوذة مع وجود علتها وعدمها فان الامكان نسبة بين
الماهية من حيث هي وبين الوجود والعدم اما اذا اخذت الماهية مع الوجود فان
نسبتها حينئذ تكون الى الوجود بالوجوب لا بالامكان ويسمى ذلك وجوبا لاحقا
واذا اخذت مع العدم تكون نسبتها الى الوجود بالامتناع لا بالامكان ويسمى
ذلك امتناعا لاحقا وكلاهما تسمى ضرورة بشرط المحمول واذا اخذت الماهية
مع وجود علتها كانت واجبة بذات العلة موجودة ويسمى ذلك وجوبا سابقا
واذا اخذت مع عدم علتها كانت ممتنعة بذات العلة معدومة ويسمى ذلك امتناعا
سابقا فكل موجود محفوف بوجوبين سابق ولاحق وكلاهما وجوب بالغير و
كل معدوم محفوف بامتناعين سابق ولاحق وكلاهما امتناع بالغير ولا منافاة

ممكن ه

بين الامكان الذاتي والغيري اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير لما مر بيانه
آنفا وكل ممكن العروض ذاتي اي كما ان الوجود اما وجود الشيء في نفسه كوجود
الجسم مثلا واما وجوده لغيره كوجود السواد للجسم مثلا كذلك الامكان اما امكان
وجود الشيء في نفسه واما امكان وجوده لغيره والمدعى ان كل ما هو ممكن الوجود
لشيء آخر سواء كان حالا فيه كحلول الاعراض في محالها وحلول الصور في موادها فهو
ممكن الوجود في ذاته اذ لو كان ممتنع الوجود في حد ذاته لامتنع وجوده لغيره و
لو كان واجب الوجود في ذاته لما امكن حلوله في غيره فظهر ان امكان وجود الشيء
لآخر فرع لامكان وجوده في نفسه وانت خبير بان هذا مخالف لما تقرر من ان وجود
شيء لآخر في الخارج وان اقتضى وجود ذلك الآخر في الخارج لكنه لا يقتضي وجود
ذلك الشيء فيه فان العمى مثلا موجود لزيد في الخارج مع انه غير موجود فيه فليس
كل ممكن الوجود لآخر ممكن الوجود في نفسه كالعمى مثلا فانه ممكن الوجود لزيد في
الخارج وان لم يكن ممكن الوجود في نفسه ويمكن ان يقال ليس مراد المصنف بممكن
العروض ما يكون ممكن الوجود لشيء آخر على اي وجه كان بل ما هو ممكن الحلول في شيء
آخر اما حلول الاعراض في محالها او حلول الصور في موادها ولا عكس اي ليس كل
ما هو ممكن الوجود في ذاته ممكن الوجود لشيء آخر فان الشيء قد يكون ممكن الوجود في
ذاته وممتنع الوجود لغيره كالمفارقات فانها لا يمكن حلولها في غيرها حلول الاعراض
في موضوعاتها لانها جواهر ولا حلول الصور في هيولياتها لانها مجردة واذا لاحظ
الذهن الممكن موجودا طلب العلة وان لم يتصور غيره اختلفوا في ان علة احتياج الممكن
الى المؤثر ماذا فذهب الجمهور الى انها الامكان وجماعة من المتكلمين الى انها الحدوث
وقيل الامكان مع الحدوث شطرا وقيل شرطا واختار المصنف مذهب
الجمهور واحتج عليه بان العقل اذا لاحظ كون الشيء بحيث يتساوى طرفاه وجوده
وعدمه بالنظر الى ذاته حكم بانه لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لامر مغاير للممكن
يرجح احدهما على الآخر وهو العلة سواء لاحظ في تلك الحالة امرا آخر غير هذا الافتقار

لحظ ه

مثل كون وجوده مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ ولا يتوهمن من هذا الكلام ان المقصود
اثبات ان الامكان علة للتصديق بحاجة الممكن الى المؤثر لانه علة لها بحسب نفس
الامر بل المقصود ان العلم بالامكان الذي يستلزم العلم باحتياجه الى المؤثر يقتضي ان
يكون الامكان علة للافتقار واعترض عليه بان العلم بالمعلول يستلزم العلم بالعلة
آخرها والجواب انه يجب العلم بان الاوسط ملزوم للاكبر ضرورة اسرار العلم بالكبرى
الكلية فالمعلول لما جاز ان يكون له علل متعددة لم يصح لنا ان نستدل بوجوده على وجود
واحد من علله واما احد معلولي علة بالنسبة الى معلولها الآخر فانا نعلم كونه ملزوما للآخر
بعد ان نعلم انه صدر عن علة الآخر اذ لو كان يكون لكل منهما علل متعددة يجوز ان يصدر
احدهما عن علة والآخر عن علة اخرى وح لا لزوم بينهما لا يقال بعد العلم بتحقق العلة
فالاستدلال بالعلة على المعلول لا باحد المعلولين على الآخر لانا نقول قد يكون لزوم
بعض المعلولات لعللها بينا لا يحتاج الى وسط ولزوم بعضها خفيا لا يتوصل اليه الا
بالبعض الآخر البين لزومه فيتقرر ان مجرد العلم بوجود احد المعلولين من غير انضمام
امر آخر اليه لا يستلزم العلم بوجود معلول آخر لكن مجرد العلم بالامكان يستلزم العلم
بالافتقار فعلمنا انهما ليسا معلولي علة واحدة على انا نقول البديهة تشهد بان افتقار
الممكن اما الامكان او لحدوثه على معنى ان علة الافتقار ليست خارجة عنهما فلما
استلزم العلم بالامكان وحده العلم بالافتقار علم انه العلة وان الحدوث ليس معتبرا
في العلية لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا والاولى في اثبات هذا المطلب ان
يقال ان العقل يحكم بان الممكن يتساوى طرفاه وجوده وعدمه فاحتاج الى مرجح
احد طرفيه على الآخر والحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الآخر الا لمرجح ضروري يحكم
به الصبيان بل هو مركوز في طبائع البهائم ولذلك تراها تنفر من صوت الخشب و
هذا الترتيب العقلي الذي هو مؤدى لفظة الفاء بين الامكان والحاجة هو المراد بالعلية
فالامكان علة للحاجة في نفس الامر وقد نتصور وجود الحادث فلا نطلبها اراد
ابطال مذهب من قال علة الحاجة هي الحدوث يعني انا نتصور حدوث الممكن و

لا يحصل

لا يحصل لنا العلم باحتياجه الى المؤثر ما لم يلاحظ امكانه حتى لو فرض حادث واجب
بالذات وان كان محالا لا يحكم باستغنائه عن ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما تقدم
عليه بمراتب هذا ابطال لمذهب الحالين باسرها وتقريره ان الحدوث كيفية الوجود
لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيتاخر عن الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر
عن الحاجة لان الشيء اذا لم يحتج في نفسه الى مؤثر لم يتصور تاثيره فيه كما في الواجب
والممتنع والحاجة متاخرة عن علتها فيلزم على تقدير كون الحدوث علة للحاجة او
جزءها او شرطها تقدمه على نفسه بمراتب اربع على التقدير الاول والثالث و
خمس على التقدير الثاني لان جزء العلة متقدم عليها وعورض بان الامكان صفة
للممكن بالقياس الى الوجود فيكون متاخرا عن الوجود فلا يكون علة للافتقار المتقدم
عليه بمراتب اجيب بان الامكان متاخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود
ايضا لكونه كيفية للنسبة بينهما لكنه ليس متاخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا
توصف الماهية ووجودها بالامكان قبل اتصافها بالوجود واما الحدوث فلا
توصف به الماهية ولا وجودها الا حال كونها موجودة ولا شك في تاخره
عن الايجاد ولهذا صح ان يقال اوجد فحدث وذلك يستلزم المط سواء قلنا
متاخرة عن الوجود ايضا او لا ولا نتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى
ذاته يعني لا يجوز ان يكون احد طرفي الممكن راجحا على الطرف الآخر رجحانا ناشئا
عن ذات الممكن غير منته الى حد الوجوب او الامتناع حتى يجوز ان يوجد ممكن بذلك
الرجحان من غير احتياج الى غيره فينسد باب اثبات الصانع اقول لا نزاع
في ذلك الرجحان لو لم يجز وقوع الطرف المرجوح نظرا الى ذات الممكن لم يكن ممكنا
بل فرضناه ممكنا ولو جاز وقوعه نظرا الى ذاته لجاز رجحانه على الطرف الراجح نظرا الى
ذاته لا يتصور الوقوع بدون الرجحان لكنه لا يجوز لما فاته مقتضى ذات الممكن
وهو رجحان الطرف الراجح واستدل بانه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته فان
لم يمكن طريان الطرف الآخر كان ذلك الطرف ممتنعا فيكون الطرف الراجح

واجبا وقد فرضناه ممكنا وان الممكن طرأ به الطرف الآخر فاما لا بسبب فيلزم
ترجح المرجوح بلا سبب او بسبب فان لم يصر ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سببا
وان صار يلزم مرجوحية الطرف الاول لذاته فزواله بالذات وهو ممتنع و
اعترض عليه اما اولا فبان قيل المعروض هو ان ذات الممكن بانفراده يقتضي
رجحانا غير منته الى حد الوجوب ومع ذلك يجوز ان يكون ذلك الرجحان المستند
الى الذات مقتضيا للوجوب فيكون الراجح واجبا من حيث انه راجح والمرجوح
ممتنعا من حيث انه مرجوح فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان تقتضي الوجوب
والامتناع والخلف انما يلزم ان لو اقتضاهما الذات بانفراده ولا شك ان
اقتضاء الذات بانفراده غير اقتضائه بواسطة معلوله فلا خلف فلا محذور اصلا
فان قلت اذا كانت الذات مع الرجحان المستند اليه مقتضيا لوجوب الوجود كان
الذات واجبا لا ممكنا وقد فرضناه ممكنا هف قلت الواجب على ما لزم من
التسمية هو الذي يجب وجوده اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره وهيهنا قد وجب
وجوده مع الالتفات الى غيره وهو الرجحان الناشي عن الذات من حيث هي فلا
يلزم ان يكون واجبا واجيب بان الذات مع الرجحان المستند اليه اذا كان
مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عنه قطعا ولا
نعني بالواجب الا هذا واعتبار تلك الواسطة المستندة اليه لذاته لا تقدح في
ذلك نعم لو لم يكن مستندة اليه كانت قادحة وما قيل من ان الواجب ما يجب له
الوجود من غير التفات الى غيره فقد اريد به عدم كون الالتفات اليه قادحا في
كون الذات مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عنه فان ما لا يكون كذلك سوى
حكم ما لا يلتفت فيه الى غيره اصلا واما ثانيا فبان قيل ان السبب انما يجعل مسببه
اولى اذا كان السبب واقعا اذ لو اقتضى ذات السبب مع قطع النظر عن وقوع
اولوية المسبب لكان كل واحد من طرفي الممكن اولى في زمان واحد اذ لا بد من انتهائهما
الى سبب وذلك مع وجوه سؤال جاز ان لا يقع سبب الطرف المرجوح اصلا فلا

المرجوح اولى فلا يزول الاولوية المستندة الى الذات لا يقال امكان وقوع السبب
فانه يستلزم امكان زوالها بالذات وهو محال لانا نمنع امكان سبب الممكن فانه كما
جاز ان يكون علة الممكن واجبة بالذات كالعلة الاولى والموجودات الممكنة
المستندة اليها جاز ان يكون علة الممكن ممتنعة بالذات كعدم العلة الاولى وعدم
معلولها فان عدم العلة علة لعدم المعلول كما هو واجيب بان الطرف المرجوح اذا
كان ممكنا كان له سبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا فيتوقف اولوية الطرف
الراجح على عدم ذلك السبب فلا يكون مستندة الى الذات وحدها والمقدر خلافه
اقول وانت خبير بان هذا الجواب في التحقيق تسليم للاعتراض ونقض للدليل فالاولى
ان يجاب بان الطرف المرجوح لما كان جائز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن كان
سببه ايضا وان كان ممتنعا في حد ذاته جائز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن اذ لو
اقتضى ذات الممكن عدم سبب الطرف المرجوح لكان مقتضيا لعدم الطرف المرجوح
فلم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا واذا جاز وقوع سبب الطرف المرجوح بالنظر الى ذات
الممكن لجاز رجحانه على الطرف الراجح اعني بسبب مرجوحية الطرف الاولى فيجوز
ان يزول ما كان مقتضى لذات الممكن هف قيل ولو سلم انه يجوز رجحان احد طرفيه
على الآخر لذاته لا الى حد الوجوب لكن ذلك الرجحان لا يكفي في وقوع ذلك
الطرف اذ لو كفى فلا يخلو من ان يمنع وقوع الطرف المرجوح اولا فان امتنع يلزم
خلاف المفروض وان لم يمتنع يتوقف وقوع الطرف الراجح على عدم سبب الطرف
المرجوح وهو امر خارج عن ذات الممكن فهو في وقوع احد طرفيه الراجح على الآخر
لذاته فرضا يحتاج الى امر خارج عن ذاته فلا يكون ذلك الرجحان كافيا وايضا
ذلك الرجحان ان وجب به الطرف الراجح كان وجوبا لا رجحانا غير منته اليه و
ان لم يجب بل امكن فرضنا وقوعه معه تارة وعدم وقوعه معه اخرى فان كان
وقوعه بمجرد ذلك الرجحان لزم ترجح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وان اعتبر
في وقوعه معه امر آخر لم يوجد في الزمان الآخر لم يكن وقوعه بمجرد رجحانه وقد فرضناه

يقال و

قوله فيه تسليم للاعتراض ونقض للدليل
لانه يسلم الاعتراض من ... اذ الامكان ...
الطرف الاول ... اذا كان ...
... سببه ... فلا ...
... لا يمتنع ... يكون ...
المحذور ...
... الطرف الراجح
آخر ... توقف اولويته الطرف المرجوح
على عدم وقوع سبب ... الاول
او على تقدير وقوعه ... وحاصل
هو الطرف ... الراجح ...
الكلاب الاول ...
المقدمة الممنوعة ...

كذلك تنتف واذا ثبت ان اولوية احد طرفي الممكن لا تكفي في وقوعه فلا نفرض نا
ثبوت تلك الاولوية ولا بحثنا فيها اذ المقصود من نفيها دفع توهم جواز وقوع
الممكن بسبب تلك الاولوية الناشئة من ذاته من غير احتياج الى غيره لئلا يلزم انسداد
باب اثبات الصانع وقد حصل هذا المقصود ولقائل ان يقول لما جوز تم
ان يكون الامر الخارج عن ذات الممكن الذي يتوقف عليه وقوع الطرف الراجح
عدم سبب الطرف المرجوح فليفرض ان الطرف الراجح للممكن هو الوجود وليس سببه
سبب لعدمه فيجوز ان يوجد الممكن من غير حاجة الى مؤثر موجود فيلزم انسداد باب اثبات
الصانع وما قال من ان سبب العدم عدم لان اعدام المعلولات مستندة الى
اعدام عللها فعدم سبب العدم وجود لان عدم العدم وجود قطعا مدفوع بان الممكن
المفروض ليس معلولا لشيء حتى يكون عدمه مستندا الى عدم علته لم لا يجوز ان يكون عدمه
مستندا الى امر موجود ولا استحالة في ان يكون العدم اثر الموجود انما المستحيل ان يكون
الوجود اثر المعدوم ولا يكفي الاولوية الخارجية في وقوع احد طرفي الممكن بل ما لم يجب
لم يقع لان فرضها لا يحيل الطرف المقابل يعني فرض وقوع الاولوية الخارجية لا يجعل
وقوع الطرف المرجوح محالا لما مر آنفا من انه لو وجب وقوع الطرف الاولى لم يكن
اولوية بل وجوبا واذا امكن وقوع الطرف الراجح مع وجود
تلك الاولوية الخارجية فلنفرض وقوعه معها تارة وعدم وقوعه معها اخرى
فان كان وقوعه بمجرد تلك الاولوية لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح
وان كان وقوعه لامر آخر لم يوجد في الزمان الآخر فاما ان يجب مع ذلك الامر
وقوع الطرف الراجح وحينئذ ثبت ما ادعينا من انه لا تكفي الاولوية في وقوع الممكن
بل ما لم يجب لم يقع او لا يجب بل يصير اولى فينقل الكلام الى تلك الاولوية فلا بد من
الانتهاء الى الوجوب لئلا يلزم التسلسل وهذا الوجوب هو وجوب سابق لا زوجب
اولا من علته فوقع والمراد السبق الذاتي لا الزماني فلا يلزم اتصاف الماهية بوجوب
الوجود حال كونها معدومة كيف وهي في تلك الحال ممتنعة بالغير واذا وجد الممكن

[illegible]

او عدم لحقه بسبب كونه موجودا او معدوما وجوب آخر يسمى الوجوب اللاحق والضرورة
بشرط المحمول لان كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه موجودا وكل ممكن معدوم
يجب عدمه بشرط كونه معدوما لا تخلو عنه اي عن هذا الوجوب قضية فعلية فان
كل قضية فعلية يلحقها الضرورة بشرط المحمول واراد بالوجوب ههنا ما هو اعم
من وجوب الوجود ووجوب العدم فيشمل الامتناع السابق والامتناع
اللاحق ايضا والامكان لازم لماهية الممكن والا لجاز انفكاكه عنها وعند الانفكاك
يجب الماهية او يمتنع فيلزم الانقلاب ووجوب الفعليات يعني الوجوب
اللاحق في الممكنات اذ المقصود بيان ان الوجوب اللاحق لا ينافي الامكان اللازم
للممكن مع وجوبه اللاحق باق على طبيعة امكانه فاندفع ما قيل من ان قولنا
الواجب لذاته موجود قضية فعلية ولا يخلو عن الوجوب اللاحق فههنا وجوب
لاحق مع انه لا يقارنه جواز العدم يقارنه جواز العدم هذا سهو لان المراد بالوجوب
هو وجوب الوجود لا الاعم كما ذكرنا آنفا وان حمل جواز العدم على جواز عدم الوجوب
يكون مؤولا وليس وجوب الفعليات بلازم لماهية الممكن تكرارا ونسبة الوجوب
الى الامكان نسبة تمام الى نقص لان الوجوب تأكد الوجود وقوته والامكان ضعف فيه
والاستعداد ويسمى الامكان الاستعدادي والامكان الوقوعي ايضا وهو عبارة
عن التهيؤ للكمال بحصول بعض الاسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع قابل
للشدة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه بناء على حصول الكثير
مما لا بد منه او القليل فان استعداد النطفة للانسانية اضعف من استعداد
العلقة لها وهو من استعداد المضغة لها واستعداد الجنين للكتابة اضعف من
استعداد الطفل لها ويعدم بعد الوجود اما بحصول المستعد له بالفعل واما بسنوح الاضداد
وعروض الموانع ويوجد بعد العدم بحدوث بعض الاسباب والشرائط وارتفاع
بعض الموانع للمركبات اراد بها التمثيل لا الحصر فان الحكماء وان زعموا ان الامكان
الاستعدادي لا يكون الا للمادة وكل مادي مركب لكن المتكلمين يبطله وهو غير

الامكان الذاتي لانه قابل للشدة والضعف كما مر بخلاف الامكان الذاتي و
لانه غير لازم لماهية الممكن لما مر من انه يعدم ويوجد بخلاف الامكان الذاتي ولانه قائم
بمحل الممكن لا بالممكن فان الامكان الاستعدادي للانسانية قائم بمادة النطفة
لا بالانسانية والامكان الكتابة قائم بمادة الحيض لا بالكتابة بخلاف الامكان
الذاتي فانه يتقوم بماهية الفاعل على وجود الحادث فيه كالصورة والعرض او معه
كالنفس بخلاف الذاتي فانه اعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان ولانه متقرب الى
التأثر المؤثر والحادث بخلاف الذاتي فانه لا يقتضي رجحان الوجود او
العدم بل كلاهما بالنظر اليه على السواء والوجود ان اخذ غير مسبوق بغيره او بالعدم
فقديم والا فحادث القدم والحدوث صفتان للوجود واما الماهية فانما توصف
بهما باعتبار اتصاف وجودها بهما وقد يوصف بهما العدم فيقال للعدم الغير
المسبوق بالوجود قديم وللمسبوق حادث ثم كل من القدم والحدوث قد يوخذ
حقيقيا وقد يوخذ اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير
وبالحدوث المسبوقية به ويسمى ذاتيا وقد يخص بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية
بالعدم وبالحدوث المسبوقية به ويسمى زمانيا وهذا هو المتعارف عند الجمهور
واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر مما مضى من زمان
وجود شيء آخر فيقال للاول بالنسبة الى الثاني قديم وللثاني بالنسبة الى الاول حادث
فالقديم الذاتي اخص من الزماني والزماني من الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا
بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما في صفات الواجب وكل ما ليس
مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده
ولا عكس كالاب فانه قديم بالنسبة الى الابن وليس قديما بالزمان والحدوث
الذاتي اعم من الزماني والزماني من الذاتي فان كل ما يكون زمان وجوده الماضي
اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس فان الاب متقيسا الى ابنه فرد من افراد القديم
الاضافي وليس فردا من افراد الحادث الاضافي مع انه حادث زماني فوجدنا

الممكن لا بمحلها ولانه متحقق
في الاعيان لانه كيفية
حاصلة للشيء بحيثية
اياه لافاضة ٤٣

فعال

فردا من افراد الحادث الزماني لا يصدق عليه الحدوث الاضافي فان الاب
اذا صدق عليه الحدوث الاضافي فانما يصدق اذا قيس الى ما قبله كابيه مثلا
فهناك اعتباران احدهما الاب متقيسا الى ما بعده وهو فرد من افراد القديم الاضافي
ليس ولا يكون من افراد الحادث الاضافي والآخر الاب متقيسا الى ما قبله و
هو فرد من افراد الحادث الاضافي وليس من افراد القديم الاضافي والحاصل
ان الاب من حيث انه قبل انه قديم اضافي وليس حادثا اضافيا فالاب المأخوذ
بتلك الحيثية هو مادة افتراق الحادث الزماني من الحادث الاضافي وكل
ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس والسبق ومقابله يعني التأخر والمعية
اما بالعلية وهو سبق الفاعل المستقل بالتأثير وقد يسمى ذلك علة تامة كاجتماع
الشرائط التامة وارتفاع موانعه او بالطبع وهو سبق ما سواه من العلل الناقصة
سواء كانت فاعلية او غيرها واما العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشيء فهي
قد تكون متقدمة على المعلول وذلك اذا كانت هي العلة الفاعلية وحدها
كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تأثيره ولا تصور مانع
او مع اعتبار شيء معها من شرط او ارتفاع مانع او كانت هي العلة الفاعلية مع
الغاية كما في البسيط الصادر عن المختار سواء اعتبر هناك شرط اولا واما اذا
كانت العلة التامة هي الفاعلية مع المادية والصورية سواء كان هناك علة غائية
كما في المركب الصادر عن المختار اولا كما في المركب الصادر عن الموجب فلا يتصور
تقدمها على معلولها لان مجموع الاجزاء المادية والصورية عين الماهية التي لا تتقدم
على نفسها فكيف يتقدم مع انضمام امر آخر اليه وقال صاحب المحاكمات و
عندي ان العلة التامة ليست معتبرة في التقدم بالعلية بل المعتبر هو العلة الفاعلية
يدل عليه قول الشيخ في الشفاء اذا كان وجود هذا عن آخر فان وجود المتغير هو
العلة الفاعلية وفي مثال حركة اليد والمفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة
المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى العضلات وعلى المفتاح وغيرها ومع ذلك لا ينكر التقدم

بالعلة على المتأخر كما في الطبع انتهى كلامه فعنده تقدم العلة الفاعلية وان لم تكن
مستقلة تقدم بالعلة وتقدم ما سوى العلة الفاعلية من ساير العلل الناقصة تقدم
بالطبع وعلى ما ذكرنا تقدم الفاعل ايضا اذا لم تكن مستقلا بالتاثير تقدم بالطبع و
ما ذكرناه موافق لكلام المحقق في شرحه للاشارات حيث قال ثم لا يخ اما ان تكون
المحتاج اليه مع ذلك هو الذي باعتباره يفيد وجود المحتاج او لا تكون فالمحتاج
باعتبار الاول متاخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد و
بالاعتبار الثاني متاخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط
بالقياس الى الشرط والمتاخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان ويمتنع
كل واحد منهما ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع
العلة من غير عكس والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس فان المتقدم
يمكن ان يوجد لا مع المتاخر اما المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم انتهى كلامه و
هو غير مناف لكلام الشيخ فان قوله ذلك اذا كان وجود هذا عن آخر يتقوم معناه
اذا كان وجود هذا صادرا عن آخر وانما يصدر ويحصل عن آخر اذا كان مستجمعا لشرائط
التاثير وارتفاع الموانع ويمكن ايضا تاويل المثال المذكور بان المراد تقدم حركة اليد
مع جميع ما لا بد منه من وجود الشرائط وارتفاع الموانع واعلم ان هذين التقدمين
اعني التقدم بالعلية والتقدم بالطبع يشتركان في معنى واحد يسمى التقدم بالذات
وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وربما يقال للمعنى المشترك تقدم بالطبع ويخص
التقدم بالعلة باسم التقدم بالذات والشيخ استعملهما في قاطيغورياس الشفاء
كذلك ومن الافاضل من خص التقدم الذاتي بجزء الشيء مقيسا الى كله وقال لا يعقل
ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذاك الواحد ولا يتم له ذات الا بذاتيهما
سواء فرضنا لهما وجودا ام لا مع ذلك حكم باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هي
بخلاف التقدم بالعلة فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية في نفسها وكانه
اراد بالتقدم بالعلية ما سوى تقدم الجزء على الكل من تقدم المحتاج اليه على المحتاج

او بالزمان وسواء كان السابق قبل المسبوق قبلية لا تجامع القبل معها البعد كتقدم
موسى على عيسى او بالرتبة وسواء كان الترتيب بين السابق والمسبوق معتبرا فيه
الحسية كما بين الامام والماموم والعقلية كما بين الاجناس والانواع الاضافية
المترتبة على سبيل التصاعد والتنازل ويختلف السبق بالرتبة حيث يصير المتقدم
متاخرا والمتاخر متقدما باختلاف مبدا تعد منه من المحراب فيكون الصف
الاول مقدما على الصف الاخير وتعد منه من الباب فينعكس الحال وعلى هذا
القياس حال الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدا كان الجسم متقدما على الحيوان
وان جعلت الانسان مبدا فبالعكس او بالشرف وسواء كان للسابق زيادة
كمال ليس للمسبوق كتقدم العالم على المتعلم او بالذات اثبت المتكلمون قسما آخر من
السبق باعتبار الوجوه الخمسة المتقدمة كاجزاء الزمان بعضها على بعض كسبق الامس
على اليوم واليوم على الغد فانه ليس بالعلية ولا بالطبع لان اجزاء الزمان متساوية
في الحقيقة فلا يكون حمل بعضها على البعض اولى من العكس فلا علية ولا معلولية بينهما
بحسب الماهية ولا بحسب تشخصاتها ايضا لان الزمان متصل واحد فلا يكون اجزاؤه
الا مفروضة وما يقال من ان السابق والمسبوق في هذين النوعين من السبق يجوز
اجتماعهما بل يجب واجزاء الزمان مما يستحيل اجتماعها اولى مدفوع بان ذلك
غير لازم كما في سبق العلة المعدة فان سبق العلة غير الفاعل المستقل بالتاثير وقد
سبق ان مثل ذلك سبق بالطبع ويجب عدم اجتماعها مع المعلول ولا بالشرف
لان اجزاء الزمان متشابهة في الفضيلة ولا بالرتبة لانه ليس بين اجزاء الزمان
ترتب حسي ولا عقلي ولا بالزمان والا لكان للزمان زمان ويتسلسل واجيب بانه
يجوز ان يكون بالرتبة فان الامس سابق على اليوم في الرتبة اذا ابتدئ من طرف
الماضي وبالعكس اذا ابتدئ من طرف المستقبل ورد بان السابق بالرتبة حسية
كانت او عقلية يجامع المسبوق في الوجود واجزاء الزمان ليست كذلك اقول
السبق بالرتبة على ما مر من تعريفه هو عبارة عن كون السابق اقرب من المسبوق الى

ما فرض مبدأ واما ان السابق كامع المسبوق في الوجود فذلك امر خارج عن مفهومه
لم لا يجوز ان يكون عرضا مفارقا لا حال السابق ان لم يجامع المسبوق فنسبة سبق
زماني لانا نقول ان سبق السبق الزماني ايضا راجع الى السبق بالرتبة فان وجود
زيد انما يكون سابقا على وجود عمرو سبقا زمانيا لان زمان وجود زيد كان سابقا على
زمان وجود عمرو ولكن سبق زمان وجود زيد على زمان وجود عمرو سبق بالرتبة كما ذكره
وذهب الحكماء الى انه عائد الى السبق الزماني فانه كان عبارة ان يكون السابق قبل
المسبوق عليه لا كامع القبل معها البعد وهذا المعنى ان عرض لغير اجزاء الزمان كان
بواسطة زمان مغاير للسابق والمسبوق وان عرض لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان
مغاير لها وذلك لان السبق والتأخر بهذا المعنى من الاعراض الذاتية الاولية للزمان
وعروضهما لغيره بواسطة فهما عرضان لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولغيرها ثانيا
وبالعرض يدل على ذلك انه اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو واذا ان حال
لماذا قلت انه متقدم عليه فلو اجيب بان وجود زيد كان مع الحادثة الفلانية ووجود
عمرو مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة على هذه الحادثة ايضا ان حال
لم قلت ان تلك متقدمة على هذه فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم
وامس متقدم على اليوم لم يصح ان حال لماذا قلت انه متقدم عليه اقول فيه بحث
اما اولا فلان معنى السبق الزماني لو كان ما ذكروا من غير اعتبار التأخر معه لوجب ان
يكون سبق العلة المعدة على معلولها ايضا سبقا زمانيا لان لها ايضا قبلية لا يجامع القبل
معها البعد واما ثانيا فلان انقطاع السؤال عند قولك امس متقدم على اليوم انما هو
لان التقدم على اليوم ماخوذ في مفهوم لفظ امس كما ان التأخر عن اليوم ماخوذ في
مفهوم لفظ الغد فلو قيل لماذا قلت امس متقدم على اليوم كان كالو قيل لماذا قلت
ان الزمان المتقدم متقدم على الزمان المتأخر وهذا مما عد سخافة وكان انقطاع السؤال
عند قولنا تلك كانت في الزمان المتقدم وهذه كانت في الزمان المتأخر لا يدل على ان
التقدم عرض اولي للزمان فكذا انقطاع السؤال عند ما ذكرتم لا يدل عليه ولو سلم فانما يدل

على كونه عرضا اوليا بمعنى عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت وذلك هو المطلق
كما لا يخفى وهذا القسم من التقدم مبني لابحاث كثيرة من الحكماء والمتكلمين منها ان الحكماء
لما جعلوه راجعا الى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المسلم لقدم الحركة و
المتحرك اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود
الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما براسه جوزوا تقدم عدم الزمان على
وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتأخر من غير ان يكون مع عدم الزمان
زمان والحصر استقرائي والحكماء ربما قالوا في وجه الضبط المتقدم اما ان يجامع
المتأخر في الوجود او لا يجامع فان لم يجامعه فهو التقدم بالزمان وان جامع فاما ان
يكون بينهما ترتب اولا الاول التقدم بحسب الرتبة والثاني اما ان يكون احتياج بينهما
اولا الثاني التقدم بالشرف والاول اما ان يكون المحتاج اليه علة تامة للمحتاج اولا
والاول التقدم بالعلية والثاني التقدم بالطبع اقول يرد على هذا ان يكون تقدم
العلل المعدة على معلولها بعدما بالزمان لا بالطبع فالاولى ان يقال المتقدم ان
احتاج اليه المتأخر فان كان كافيا في وجوده فالتقدم بالعلية والا فبالطبع وان
لم يكن محتاجا اليه فان لم يمكن اجتماعهما في الوجود فالتقدم بالزمان وان امكن فان
اعتبر بينهما ترتب فالتقدم بالرتبة والا فبالشرف واعلم ان اقسام السبق على
اقسام التأخر ايضا لانه مضايف للسبق فاذا عرض سبق بمعنى من تلك المعاني لشيء
بالقياس الى اخر عرض للاخر تأخر هو مضايف لذلك السبق بلا اشتباه واما اقسام
المعية فلا حظ لها في المعية الرتبية سواء كانت عقلية كمفهومين متساويين واقعين في
مرتبة واحدة من المفهومات المرتبة في العموم والخصوص او حسية كالموضعين حاذيا
ولا في المعية بالشرف وهو ظاهر ولا في المعية بالطبع العارضة لعلتين ناقصتين لمعلول
واحد كجزئين لشيء واحد فانهما معا في العلية وكذلك التي هي العارضة لمعلولي علة واحدة
ناقصة كامرين اشترطا بشرط واحد فانهما معا ايضا في المعلولية لتلك العلة الناقصة
ولا في المعية بالعلية العارضة لعلتين مستقلتين لمعلول واحد بالنوع لا بالشخص لامتناع

توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص او العارضة لمعلول علة واحدة مستقلة
مطلقا على راى المتكلمين واذا اختلف الجهتان على راى الحكماء ولا في المعية الزمانية
على راى المتكلمين واما المعية الزمانية على راى الحكماء والمعية الذاتية على راى المتكلمين
ففيهما نظر وتامل لان المعية عبارة عن سلب التقدم والتاخر في المعنى الذى بالنسبة
الى التقدم والتاخر وما قيل المعية في القسم السادس اعنى معية اجزاء الزمان
بالذات غير معقول اول ان المتكلمين لا يجوزون السبق الذاتى في اجزاء الزمان
بل يقولون عدم الزمان سابق على وجوده سبقا ذاتيا فلا يلزم من عدم تحقق المعية
في اجزاء الزمان عدم تحقق المعية الذاتية على رايهم **ومقولية بالتشكيك** اختلفوا في
ان مقولية السبق على هذه الاقسام بالاشتراك اللفظى او بالاشتراك المعنوى على
سبيل التشكيك وهذا هو المختار عند المص فاما نعلم اشتراك هذه الاقسام في
معنى السبق لكن لا على سبيل التساوى فان السبق بالعلية اولى بالسبق من السبق
بالطبع وذلك لان الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة اقوى واكمل من الاحتياج
الى علة غيرها فما سنوع عليه من الرتب العقلى يكون اولى واكمل وصما اعنى السبق
بالعلية والسبق بالطبع اولى بمفهوم السبق من غيرهما كالسبق بالشرف وبالرتبة و
بالزمان اذ كون في هذه الثلثة ان يصير السابق فيها متاخرا وهو يعنى بخلاف
السبق بالعلية والسبق بالطبع ولذلك قيل هما سبقان حقيقيان **ويحفظ الاضافة
بين المتضايفين في انواعه** اى انواع التشكيك وهى ثلثة التشكيك بالاولوية و التشكيك
بالاقدمية والتشكيك بالاشدية يعنى اذا كان احد السبقين بالاضافة الى سبق اخر
موصوفا باحد انواع التشكيك كالاولوية مثلا كان التاخر الذى هو مضايف
للسبق الاول بالاضافة الى التاخر الذى هو مضايف للسبق الثانى موصوفا
بذلك النوع من التشكيك يعنى كان التاخر الاول اولى بمفهوم التاخر من التاخر
الثانى وهكذا الحال في الاشدية والاقدمية فالاضافة بين سبقين اذا كانت بنوع
من انواع التشكيك كانت تلك الاضافة محفوظة بين مضايفيهما اعنى تاخريهما

بان كان احد السبقين اولى بمفهوم السبق من الآخر صح

وحيث وجد التفاوت في مقولية السبق على اقسامه **امتنع جنسية** تلك الاقسام
بناء على امتناع اختلاف الذاتيات بالتشكيك وقد عرفت اماه **والتقدم دائما
عارض زمانى او مكانى او غيرهما** يعنى اذا نظر الى الماهية من حيث هى هى لم تكن متقدمة
على غيرها ولا متاخرة وانما عرض لها التقدم والتاخر باعتبار امر خارج عنها اما
زمان كما في التقدم بالزمان او مكان كما في التقدم المكانى او غيرهما من كمال كما في
التقدم بالشرف او حاجة كما في التقدم بالعلية او بالطبع ونحو ذلك واما الاتصال
في القسم السادس اعنى التقدم بالذات فان عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان
المعروضة انما هو لوازلال او اخر **والقدم والحدوث الحقيقيان** لا الاضافيان
وقد ذانهما قد يوجدان حقيقيين وقد يوجدان اضافيين وقد مر ايضا ان الحقيقى
من كل منهما يراد به معنيان احدهما يسمى ذاتيا والآخر زمانيا وقد يتوهم ان الزمان
معتبر في مفهوم الزمانى كما انه معتبر في مفهوم الاضافى منهما على ما مر من تفسيره فاراد
ان يرفع هذا التوهم فقال **لا يعتبر فيهما الزمان** ويحتمل ان يريد بالحقيقى ما يقابل
المجازى فان المص ذكر كل من القدم والحدوث معنيين احدهما وهو المسمى بالزمانى
حقيقة لغوية لان اهل اللغة لا يفهمون منهما الا هذا المعنى والثانى وهو المسمى بالذاتى
مجاز لغوى لانه مصطلح اهل الكلام **والا تسلسل** يعنى لو اعتبر الزمان في مفهوم الحدوث
بان يقال هو كون وجود الشئ مسبوقا بعدمه في زمان وفى مفهوم القدم بان
يقال كون وجود الشئ مستمرا في جميع الازمنة الماضية لزم التسلسل لان الزمان
اما قديم او حادث لامتناع الخلو منهما وعلى التقديرين يلزم ان يكون للزمان زمان
آخر وهلم ولا يلزم التسلسل من اعتبار الزمان في مفهوم القدم والحدوث الاضافيين
لانه لا يمتنع الخلو منهما كما لا يخفى واعترض بان مفهوم القدم هو ان لا يكون وجود
الشئ مسبوقا بعدمه في زمان وح جاز وصف الزمان بالقدم بهذا المعنى مع اعتبار
الزمان فيه بلا تسلسل ورد بان الزمان معتبرة في مفهوم القدم سلبا لا اثباتا
والمراد ان اعتباره ثبوتا يستلزم التسلسل فلا اشكال **والحدوث الذاتى متحقق**

قد ران الحدوث الذاتي عبارة عن مسبوقية وجود الشي بالغير ولا شك ان وجود الممكن مسبوق بوجود علته فحقق الحدوث الذاتي بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان وقال الحكماء في بيانه الممكن لذاته غير مقتض للوجود وغيره مقتض له وما بالذات على ما بالغير لان ارتفاع حال الشي بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما بالذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدم ما بالذات على ما بالغير فاذن وجود الممكن مسبوق بلا اقتضائه للوجود وهذا هو الحدوث الذاتي ورد بان غاية ما ذكروه في اثباته ان ارتفاع حال الذات يستلزم ارتفاع حاله بحسب الغير دون العكس ولا يلزم منه تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب لارتفاعه وذلك انما يثبت اذا كان ارتفاع حال الشي بحسب ذاته سببا موجبا لارتفاع ذاته كان ارتفاع ذاته سبب موجب لارتفاع حاله بحسب الغير لكن الاول ظاهر البطلان لان ارتفاع الذات هو السبب لارتفاع حاله بحسب الذات دون العكس وان كان الاستلزام حاصلا من الطرفين **والقدم والحدوث اعتباريان** اذ لو وجدا لكان الحدوث حادثا والا لزم وجود الصفة مع وجود موصوفها عقليان اذ لو وجدا لكان الحدوث حادثا والا لزم وجود الصفة مع وجود موصوفها وكان القدم قديما والا لزم حدوث القديم لان القدم صفة لازمة لذات القدم اذ لا يتصور ان ذات القديم لم يكن متصفا بالقدم ثم اتصف به واذا كانت الصفة اللازمة مسبوقة بالعدم كان ملزومها كذلك فيعاد الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث حتى يتم هذا في القدم والحدوث الزمانيين اما القدم والحدوث الذاتيان فهل يمكن اجراء هذا الدليل في الحدوث الذاتي بان يقال لو كان الحدوث الذاتي موجودا لكان حادثا ذاتيا لانه مسبوق بموصوفه سبقا ذاتيا وهكذا فيتسلسل الكلام حتى يتم لكن لا يمكن اجراؤه في القدم الذاتي لانه لا يصح ان يقال لو كان القدم الذاتي موجودا لكان قديما بالذات ويمكن ان يقال مفهوم القدم الذاتي عدم المسبوقية بالغير فالعدم جزء منه وكل ما يكون العدم جزءا من مفهومه لا يكون موجودا ولما استشعر ان للسائل ان يقول النقض انما لزم من اتصافه بالقدم او الحدوث

لا من كونهما موجودين فان لزوم المحال وان كان باعتبارهما ان ذلك انه لو اتصف شي بالقدم لكان اتصافه به ايضا قديما اي غير مسبوق بعدم الاتصاف والا لزم العدم ذات القديم وانفكاك صفة القدم عنه وكلاهما محال وكذلك نقول لو اتصف شي بالحدوث لكان اتصافه به ايضا حادثا والا لزم قدم الحادث ولا يجري المناقشة بان العدم عبارة عن لا مسبوقية وجود الشي في نفسه بعدمه في نفسه كما ان الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشي في نفسه بعدمه في نفسه واما مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف فليس ذلك حدوثا كما ان لا مسبوقيته به ليس قدما والحاصل ان وجود الشي في نفسه هو الذي ينقسم الى القديم والحادث لا وجود الشي لغيره فانه في الاصطلاح لا يسمى قديما ولا حادثا الا ان يسمى هذا المعنى بالقدم والحدوث بحسب الاصطلاح لا دخل له في لزوم النقض اذ لنا ان نقول لو اتصف شي بالعدم لزم عدم مسبوقية الاتصاف به بعدم الاتصاف واتصف القديم بهذا المعنى اعني عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف ثم هذا الاتصاف ايضا يلزم ان لا يكون مسبوقا بعدم الاتصاف وهكذا حتى يظهر النقض في عدم مسبوقية الاتصاف بعدمه سواء سمي قدما او لا وكذا الكلام في الحدوث اجاب بانهما **تنقطعان** اي ينقطع سلسلتهما **بانقطاع الاعتبار** يعني لما كان تحققهما بحسب اعتبار العقل كانت سلسلتهما ربما اعتبرها العقل لكن العقل لا يقوى على الاعتبارات الغير المتناهية فينقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار **ويصدق القضية المنفصلة الحقيقية منهما** في الموجود فان قولنا الموجود اما ان يكون مسبوقا او لا يكون دائر بين النفي والاثبات **وكذا يصدق** المنفصلة الحقيقية **من الوجوب الذاتي والوجوب الغيري في الموجود** اذ كل موجود اما واجب بالذات او واجب بالغير على سبيل منع الجمع والخلو اما منع الجمع فظاهر من ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير واما منع الخلو فلان كل موجود اما ان يكون واجبا بالذات او ممكنا بالذات والممكن لا بد ان يجب وجوده من علته والا لم يوجد على ما سبق فيكون واجبا بالغير **ويتخلل**

صدق الوجوب الذاتي على المركب ولا يكون الذاتي جزءا من غيره ولا يزيد
وجوده عليه والا لكان ممكنا يعني ان للواجب بالذات لوازم ثلثة اشعار بكل منها
يستلزم امكانه الاول انه لا يكون مركبا لا من اجزاء متمايزة بحسب الخارج ولا من اجزاء
متمايزة بحسب الذهن والا احتاج الواجب لذاته في ذاته ووجوده الى جزئه بحسب
نفس الامر وجزء الشيء غيره والمحتاج في نفس الامر الى الغير ممكن وفيه بحث لان الممكن
هو المحتاج في وجوده الخارجي الى غيره اذ الموجود في الخارج اما ان يحتاج في وجوده
الخارجي الى غيره وهو الممكن اولا وهو الواجب فلو فرض تركب الواجب من اجزاء
عقلية لم يلزم احتياجه الا في التحقق الذهني الى جزئه الذهني ولا يستلزم امكانه قيل
لو كان مركبا في العقل ولم يكن مركبا في الخارج لزم ان يكون حكم العقل بالتركيب جهلا
ولا عبرة به وايضا لزم ان يكون للبسيط في الخارج صورتان متغايرتان مطابقتان
لذلك البسيط وانه محال فان مطابقة احد المتغايرين له ينافي مطابقة الآخر بديهة
واجيب اما عن الاول فبان الكلام في صور الاجزاء ولا حكم فيه بعدم مطابقته ولا
مطابقته وانما يلزم الجهل لو حكم بانها متمايزة في الخارج ولا تمايز واما عن الثاني فبانا لا نم
استحالة ان يكون للبسيط صورتان كما ذكر وانما حكمك بكونه محالا بديهة وتمثيلك
لذلك بالصور الخيالية كالمنقوش على الجدار والتماثيل في المرآة فان صورتين
متغايرتين من الصور الخيالية يستحيل مطابقتهما لامر واحد بسيط فلذلك يسارع
وهمك الى ان الحال في الاجزاء العقلية ايضا كذلك ولو علمت ان هذه صور عقلية
مخالفة للصور الخيالية ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات يعرض
للنفس وشروط مختلفة يقتضيها من مشاهدة جزئيات اقل او اكثر والتفطن لمشاركات
ومباينات بحسبها لم تستبعد ان يعقل النفس صورة مطابقة للشخص بخصوصه واخرى لما
هي نوعه واخرى مطابقة لما هي جنسه لا محالة ان واجب الوجود لا يشارك شيئا
من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود
بناء على برهان التوحيد فلو شارك غيره في ماهية ذلك الشيء لكان ممكنا واذ لم

يكن مشاركا للغير في ماهيته من الجهات لم يحتج الى ان ينفصل عن غيره بفصل دائم
فلم يكن مركبا في العقل لا يقال يجوز ان يكون له جنس منحصر في نوعه بحسب الخارج
وان كان له انواع كثيرة بحسب العقل وبرهان التوحيد لا ينافي ذلك وايضا لم لا يجوز
ان يكون مركبا من امرين متساويين الثاني ان الواجب لا يكون جزءا من غيره على
معنى انه لا يمكن ان يحصل منه ومن شيء آخر ينضم اليه حقيقة واحدة وحدة حقيقية بحيث
يكون المجموع شخصا واحدا وذلك لان احدهما ان لم يكن حالا في الآخر امتنع ان
يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة وهذا ضروري وكذا ان كان المحل هو الواجب
لانه لاستغنائه عن الحال يكون هو الموضوع والشيء الآخر هو العرض فلا يحصل منهما
حقيقة واحدة متحصلة غاية الامر ان يحصل منهما حقيقة اعتبارية وان حل كل منهما في
الآخر او كان الحال هو الواجب لزم امكان الواجب لان الحال مفتقر الى المحل
وكل مفتقر الى الغير ممكن واعترض بان كون الحال عرضا والمركب اعتباريا انما
يلزم اذا كان الجزء الحال حالا في الواجب وحده واما اذا كان الواجب مع
غيره جزءا ماديا وحل فيهما الجزء الصوري فلا يلزم ما ذكر كما في العناصر المجتمعة التي يحلها
الصور النوعية للمواليد الثلث ودعوى الاحتياج او الانفعال من الاجزاء
المادية غير مسموعة الثالث ان الواجب لا يزيد وجوده عليه والا لكان الوجود
صفة له لانه ان لم يقم الوجود به لم يكن موجودا وان قام به يكون صفة له والصفة
تفتقر الى موصوفها الذي هو غيرها والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن فله مؤثر و
المؤثر فيه لا يكون حقيقة الواجب والا تقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة
على معلولها فاما بهذا الوجود فيتقدم الشيء على نفسه واما بغير هذا الوجود فيكون
الواجب موجودا مرتين ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الاول فيلزم
التسلسل وان كان المؤثر غير ذات الواجب لزم امكان الواجب ضرورة افتقاره
في وجوده الى غيره واجيب بانه ان اراد ان الوجود يقوم بذات الواجب
قياما خارجيا كقيام الاعراض بموضوعاتها فلا نم قوله ان لم يقم به الوجود لم يكن

موجودا او ان اراد بالقيام مجرد اتصاف الذات به فلا نم قوله والمفتقر الى الغير
ممكن انما ذلك اذا كان المفتقر مما له عين خارجية والوجود من المعقولات
الثانية كما تقدم وسيأتي لا يقال ذلك هو الوجود المطلق وكلامنا في وجوده
الخاص لانا نقول لا بد من دليل على ان هناك وجودا خاصا وراء الوجود المطلق
وحصته ثم على انه ليس من المعقولات الثانية فان قيل مدعاه ان وجوده ليس
صفة موجودة زائدة على ذاته فيتم كلامه قلنا لا يلزم من ذلك ان له وجودا خارجيا
هو عين ذاته مع انه مقصوده الاصلي لجواز ان يكون صدق ذلك المدعى بانتفاء
الوجود عينا لا بتحققه مع عدم زيادته وايضا فاعتبار الوجود والماهية التي يتقوم بها
تحقق وجوبه ولا تنفي امكانه كيف ولا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى
الذات التي قام بها الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات فان الوجوب قد
توصف به الماهية وقد توصف به الوجود فاذا وصفنا به الماهية كان معناه انها
لذاتها تقتضي الوجود واذا وصفنا به الوجود كان معناه انه مقتضى ذات الماهية
من غير احتياج الى الغير واعلم ان هذا الوجه هو معتمد الحكماء في اثبات هذا المطلب و
قد لخص بحيث يندفع عنه هذه الاجوبة بان يقال اذا كان وجوده تعالى زائدا على ذاته
فلا بد ان يتصف به ذاته في نفس الامر والا لم يكن موجودا فيها واتصاف الشيء
بالوجود لا بد له من علة بها يصير متصفا بالوجود وساق الكلام الى آخر الدليل و
لقوة هذا الدليل وضعف الاجوبة على ما سيجيء اول قال بعض متأخري المتكلمين
ونسبه المصنف الى مذهبهم واقول ان المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق
تحقيقه فاتصاف شيء بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف
بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف به لم يكن بد هناك من علة تجعل ذلك الشيء متصفا
بهذا الامر فان الثوب لما جاز ان يتصف بالبياض وجاز ايضا ان لا يتصف
احتاج الى علة تجعله متصفا بالوجود واما اذا لم يكن اتصاف شيء بامر ممكنا بل واجبا
او ممتنعا فلا حاجة هناك الى علة فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا

ولم يجز ان لا يتصف بها لم يكن هناك حاجة الى علة تجعلها متصفة بها واذا تمهد
هذا فنقول ذات الواجب تعالى واجب اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا يتصف به لم
يكن هناك علة بها يصير متصفا بالوجود فان مبنى العلة ان يرجح احد الطرفين المتساويين
على الآخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان فاي حاجة الى العلة ورجحها ذلك لما
من ان الواجب يقتضي ذاته وجوده ومعناه ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف
بالوجود لا ان هناك اقتضاء وتأثيرا ولهذا قال بعض المحققين صفات الواجب
تعالى لا تكون آثارا له وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات وعورض بوجوه
الاول ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة اصلا فاذا غير
المعلوم غير المعلوم الثاني ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الواجب والممكن على
ما سلف فهو من حيث هو اما ان يقتضي العروض او اللاعروض او لا هذا ولا ذاك
والاول يقتضي العروض في الواجب والثاني يقتضي التجرد في الممكن والثالث
يقتضي ان يكون كل من العروض واللاعروض لعلة فتجرد الواجب لعلة منفصلة الواجب
الهيا فيكون ممكنا مع انه واجب بان المحتاج الى العلة هو العروض واما اللاعروض
فلا يحتاج الى علة بل يكفي فيه عدم سبب العروض واورد عليه بانه يحتاج الواجب
الى عدم علة العروض وهو غيره فيلزم افتقار الواجب الى غيره منه او يحتاج
الواجب الى عدم نفسه لان علة عروض الوجود هو الواجب الثالث ان الواجب
مبدأ الممكنات كلها فان كان هو الوجود وحده لزم ان يكون كل وجود مبدأ
لجميع الممكنات وهو ح لاستلزامه ان يكون وجود زيد مثلا علة لنفسه ولعلله
ايضا وان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدأ بل عدمه ضرورة ان
احد جزئيه وهو التجرد عدمي وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود الا
ان الحكم تخلف عنه لانتفاء شرط المبدائية ومعلوم ان كون الشيء مبدأ لنفسه ولعلله
ممتنع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط المبدائية الرابع ان الواجب يشارك
الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون وجوده

مقام الحقيقة الخامس ان الواجب ان كان نفس الكون في الاعيان يعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح جزءا للواجب او بشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بشرط الذي هو التجرد وان كان غير الكون في الاعيان فان كان بدون الكون فهو ضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه وهو يوجب ضرورة امتناع تركب الواجب او خارجا عنه وهو المطلوب معناه زيادة الوجود على حقيقة الواجب والجواب عن هذه الوجوه كلها انه لا نزاع في زيادة الوجود المطلق على ذات الواجب وانما النزاع في ان ذات الواجب هل هو وجود خاص من افراد الوجود المطلق ام لا وما ذكر من الوجوه انما يدل على زيادة الوجود المطلق لا على ان ذات الواجب ليس وجودا خاصا فانا نقول الوجود الخاص هو الذي هو عين ذات الواجب والوجود المعلوم هو الوجود المطلق المقول بالتشكيك اما الوجود الخاص به فلا اي ليس بمعلوم كما ان ذاته ليس بمعلوم اصلا فلا دلالة للوجه الاول من تلك الوجوه الا على ان الوجود المطلق ليس عين حقيقة الواجب وكذا نقول الوجود المطلق لا يقتضي العروض ولا اللاعروض وانما المقتضي لعدم العروض هو الوجود الخاص الذي هو عين حقيقة الواجب فلا يلزم احتياج الواجب في كونه الى غيره وانما يلزم ذلك ان لو كان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق وكذا نقول مبدأ الممكنات هو وجود خاص مخالف لسائر الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك وانما يلزم ذلك ان لو كان المبدأ مطلق الوجود وكذا نقول ان ما به المشاركة هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص وهو المتنازع فيه وكذا نقول ذات الباري نفس الكون الخاص المخالف لسائر الاكوان ولا يلزم تعدد الواجب وانما يلزم ذلك ان لو كان نفس الكون المطلق والمص اجاب عن الوجه الاول واكتفى به لقياس عليه الباقي السادس ان الوجود طبيعة نوعية

لما بينا من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة النوعية لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للآخر وعلى هذا ابتنيتم كثيرا من القواعد كما سيأتي فالوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض لم يختلف ذلك في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما كان تجرد الواجب لغيره ولزم افتقاره الى الغير والجواب ان صدق الوجود على افراده صدق عرضي وليس هو طبيعة نوعية بالقياس الى افراده على ما سلف ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة فجاز اختلاف جزئياته في العروض وعدمه فان النور يصدق على نور الشمس وغيره مع انه يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة بالحقيقة بحيث يقتضي وجود الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صدقا عرضيا السابع ان الوجوب الذاتي اضافة تستدعي في الواجب طرفين احدهما الماهية والآخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود فيكون وجوده زائدا على ماهيته والجواب عنه قد مر مستقصى واعترض على دليل الحكماء بان العلة متقدمة على معلولها اما ان هذا التقدم بالوجود فلم لا يجوز ان يكون المؤثر في الوجود هو الماهية من حيث هي هي فتقدمه دائما لا وجودا وايضا لو تم دليلكم هذا لزم ان لا يكون ماهية الممكن قابلة لوجودها والا تقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها الى اخر ما ذكرتم بعينه ورده المص بان الكلام فيما يكون مؤثرا في الوجود وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود وتأثير الماهية من حيث هي في الوجود غير معقول فان العقل ما لم يلاحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلاحظ كونه مبدأ للوجود ومفيدا له والنقض بالقابل ظاهر البطلان فان قابل الوجود مستلزمه فلا بد ان يلاحظه العقل خاليا عن الوجود اي غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين بخلاف معطي الوجود قيل لا نسلم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه

بالوجود فلا معنى للافادة ههنا سوى ان تلك الماهية تقتضي لذاتها الوجود ويمتنع
تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف المفيد
لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدأ الوجود الغير و
اجيب بان التاثير والايجاد ممتنع على وجود المؤثر الموجب فان مرتبة الايجاد هو
مرتبة الوجود قطعا فالعقل حاكم بان اثر الماهية بلا اعتبار وجودها لا في وجود نفسها ولا في
وجود غيرها واجاب المص عن النقض في شرح الاشارات بان كلام الشيخ مبني
على تصوره ان الماهية سواء في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد
لان كون الماهية هو وجودها والماهية لا تجرد عن الوجود الا في العقل لا ان يكون في
العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج
وجود خارجي بل ان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود و
عدم اعتبار الشيء ليس اعتبارا لعدمه فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس
كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى
بالوجود وجود اخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت فكونها
هو وجودها والحاصل ان الماهية انما يكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط
ولا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل على هذا الكلام اولا
فمنظور لان الاتصاف اذا كان امرا عقليا تكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو فرضنا
الماهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة
لصفة عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية فاين الفرق ووجه صاحب المحاكمات بان
حاصل الجواب انه ان اريد بقولهم الماهية قابلة للوجود انها كذلك في العقل فلا نم
انها ليست متقدمة بل هي متقدمة بالوجود العقلي ضرورة ان الماهية يحصل في العقل
اولا ثم يعرض الوجود الخارجي لها وان اريد انها قابلة للوجود في الخارج فلا نم ذلك
وانما يكون قابلة في الخارج لو كان للماهية وجود منفرد وللوجود وجود منفرد
كما في اتصاف الجسم بالبياض وهو ممنوع وقال هذا توجيه هذا الكلام في هذا المقام

اقول

اقول هو غير موجه لان للناقض ان يقول لما كان فاعلية الماهية للوجود وقابليتها
بحسب العقل وكفى لذلك في تقدم العلة القابلية ايضا تقدمها بالوجود العقلي فليكن
فاعليتها للوجود ايضا بحسب العقل وليكف في تقدم العلة الفاعلية ايضا تقدمها
بالوجود العقلي من غير ان يكون لها تقدم بحسب الوجود الخارجي كما ان ماهية الاربعة
علة فاعلية لزوجيتها ولا تقدم لها بحسب الوجود الخارجي فان فرق في ذلك بين
الوجود وساير الصفات كان ذلك رجوعا الى الجواب الاول لا سؤالا كما في
ماهية واجب الوجود فنقول ح لو كانت ماهية الواجب علة فاعلية لوجودها
الخارجي للزم ان يكون الوجود العقلي لماهية الواجب متقدما على وجودها الخارجي
فيلزم ان يكون تعقل قبل واجب الوجود وهو مح لا انا نقول معنى تقدم العلة
على معلولها بالوجود العقلي ان يكون الوجود العقلي للعلة مقدما على الوجود العقلي
لمعلولها وانما يلزم من هذا ان يتقدم الوجود العقلي لماهية الواجب على الوجود العقلي
لوجودها الخارجي لا ان يتقدم الوجود العقلي لماهية الواجب على وجودها الخارجي
حتى يلزم ان يكون تعقل قبل وجود الواجب تعالى بل اللازم ان يكون قبل الوجود العقلي
لوجود الواجب تعالى ولا فساد فيه هذا وقد استدل بوجوه اخر منها انه لو زاد
وجود الواجب على ماهيته لزم كون الشيء الواحد قابلا لشيء وفاعلا له لان ذات
الواجب يكون قابلا للوجود لكونه معروضا له وفاعلا له لاستحالة ان يكون غير
ذات الواجب فاعلا للوجود ه والتالي باطل لما سيجيء من بيان استحالته واجيب
بانا نمنع استحالة كون الشيء قابلا وفاعلا وسيجيء الكلام على دليلها ومنها انه لو زاد
وجود الواجب لاحتاج الى الماهية احتياج العارض من حيث العروض فكان ممكنا
ضرورة احتياجه الى الغير فكان جائز الزوال نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته
هف والجواب ما مر من انه لا يلزم من احتياج الوجود الى الذات امكانه ومنها
انه لو كان للواجب ماهية ووجود فان كان الواجب هو المجموع لزم تركبه وكونه بحسب
العقل وان كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية في تحققها الى الوجود و

احتياج الوجود لعروضه الى الماهية فان قيل الوجود الخاص ايضا محتاج الى الوجود
المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون تحقق العام قلنا تحقق الخاص بعينه
تحقق العام وليس هناك تحققان احدهما للخاص والآخر للعام حتى يحتاج احدهما
الى الآخر او نقول نمنع احتياج الماهية في تحققها الى الوجود فان الوجود هو نفس
التحقق لا انه التحقق به فاعرفه ومنها انه لا يجوز ان تكون ذات الواجب
غير الوجود لان كل مفهوم غير الوجود فهو محتاج في التحقق الى الوجود وكل ما هو
محتاج في تحققه الى الغير ممكن اقول هذا الوجه تلخيص واختصار للوجه السابق
كان ما حصل كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود
بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ العقل
انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود في كونه
موجودا في نفس الامر محتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا
الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم
مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة
للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا عين
الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته وهو المطلوب وتطويل هذا الوجه
وهذا الجمع على توهم ان الوجود امر به يكون الشيء موجودا وتعبير مجمعا وليس
كذلك فان الوجود هو نفس التحقق لا انه التحقق به كما مر مرارا فان الوجود والتحقق
وكون الشيء موجودا وكون الشيء متحققا عبارات والمعنى واحد وايضا لو تم
ما ذكروه لدل على ان كثيرا من السلوب والاضافات عين ذات الواجب
مع تباينها وعدم امكان حمل بعضها على بعض مواطاة فانا نقول كل مفهوم
مغاير للتجرد فهو في كونه مجردا محتاج الى التجرد فلو كان ذات الواجب غير مفهوم
التجرد لاحتاج في كونه مجردا الى غيره هف فلزم ان تكون ذات الواجب عين التجرد
وفساده اظهر من ان يخفى لان التجرد عبارة عن عدم العروض فان كانت الاضافة

والمضا

والمضاف اليه كلاهما خارجين عن مفهوم لزم كون ذات الباري عين العدم
واللازم ركيك مع لزوم كونه متعددا على التقديرين ولو امكن التفصي عن هذا بان ذات
الباري تجرد خاص نسبته الى مفهوم التجرد المطلق كنسبة الوجود الخاص الى مفهوم الوجود
المطلق وما ذكر من المفاسد انما يلزم على تقدير كونه تجردا خاصا معروضا للتجرد
المطلق فلا مخلص من لزوم كون ذات الواجب عين كل من الوجود والتجرد المستلزم
لكون الوجود عين التجرد مع انهما متباينان لا يمكن حمل احدهما على الآخر مواطاة
وقس هذا بعين لزوم كون ذات الواجب عين الوحدة وعين الاتحاد وعلى
غير ذلك من السلوب والاضافات تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا فان قيل
بان الحجة هو ان يحتاج الواجب في وجوده الى غيره لا ان يحتاج الواجب في تجرده او
اتحاده او غير ذلك من السلوب والاضافات الى غيره فانه ليس بمحال قلنا
لا يمكن ان يحتاج الواجب في وجوبه الى غيره والا لم يكن واجبا لذاته وهذا يكفينا في
النقض ولزوم الخلف والوجود الخارجي من المحمولات العقلية لانه من المحمولات
فكذلك لا امتناع استغناؤه عن المحل لانه من المحمولات العقلية فكذلك لا امتناع حصوله
فيه اي في المحل حصولا خارجيا لما سبق من ان ذلك يقتضي كون الماهية موجودة قبل
قيام الوجود بها وهو من المعقولات الثانية لانه ليس بموجود في الخارج والا
لكان له وجود آخر موجود في الخارج ايضا وتسلسلت الموجودات الخارجية وعارض
الماهية عند وجودها في العقل كما سبق تحقيقه اقول هذا الكلام من المعلم وانكار
القائلين بكون وجود الواجب عين ذاته فلا لكاد يصح فانهم لما قالوا بكون وجود
الواجب قائما بنفسه لم يصح منهم الحكم بامتناع استغناء الوجود عن المحل ولما قالوا
بكونه موجودا في الخارج لم يمكنهم الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قالوا صح
بكون الواجب موجودا بوجود هو نفسه لم يصح منهم الاحتجاج بان الوجود لو كان
موجودا لكان له وجود آخر لا يقال هذا الكلام في مفهوم الوجود المطلق لا في
الوجود الخاص الذي هو فرد من افراده وهو القائم بنفسه الموجود في الخارج لان مفهوم

الوجود المطلق فتسقط عنهم ما عدا عدم صحة الاحتجاج لا ما نقول اذا حكم على
مفهوم كلي بانه موجود في الخارج او ليس بموجود في الخارج او حكم بانه يستحيل حمله
او ليس يستحيل كان ذلك حكما على ما صدق عليه من الافراد والا فلا استتباع في
انه لا شيء من المفهومات الكلية بموجود في الخارج او لا وجود للاشخاص فلا وجه لتخصيص
هذا الحكم بمفهوم الوجود ولا لاقامة الدليل على ذلك وايضا لما تحقق في
الخارج فرد من افراد الوجود المطلق اعني الوجود الواجبي كان للوجود المطلق
ما طابقه في الاعيان فكيف يكون الوجود المطلق من المعقولات الثانية
فانه عبارة عما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه
نعم هذا الكلام صحيح من القائلين بكون الوجود زائدا على الماهيات كلها واجبة
كانت او ممكنة فان الوجود قائم بها اذ لو لم يقم بها لم يكن تلك الماهيات موجودة
وليس ذلك القيام خارجيا والا لزم ان يكون الماهية موجودة قبل اتصافها بالوجود
وليس الوجود موجودا في الخارج والا كان له وجود آخر ولزم التسلسل او كان قيامه
بالماهية قياما خارجيا ولزم المحذور المذكور واما انه من المعقولات الثانية ففيه تامل
وكذا في قوله **وكذا العدم وجهاتها** يعني الوجوب والامكان والامتناع من
المعقولات الثانية لان عوارض الماهية على ثلثة اقسام فمنها ما يكون عارضة
لنفس الماهية في نفس الامر ولا مدخل لخصوصية احد وجوديها الخارجي والذهني في
عروضها كالزوجية بالنسبة الى الاربعة ومنها ما يكون عروضها للماهية بحسب
وجودها الخارجي كالاضاءة والاحراق للنار ومنها ما يكون عروضها للماهية بحسب
وجودها الذهني وهذه تسمى معقولات ثانية لكونها في الدرجة الثانية من التعقل و
معروضاتها تسمى معقولات اول **والماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية**
والجنسية والفصلية والنوعية من هذا القبيل فان هذه عوارض تعرض للماهيات
عند وجودها في العقل فان العقل اذا لاحظ مفهومات وقاسها الى امور اخر حكم
على تلك المفهومات المعقولة بانها تمام ماهية تلك الامور او جزؤها المشترك

او المميز او لا بهذا ولا ذاك بل خارج عن ماهيتها او كلي يصدق على كثيرين او جزئي
لا يصدق على كثيرين الى غير ذلك فان العقل لما لاحظ اولا مفهوم الحيوان مثلا ثم
نسبه الى زيد وعمرو وبكر مثلا وحكم بان هذا المفهوم الموجود في العقل كلي يصدق
على كثيرين وذاتي لتلك الافراد وجنس لها فالكلية والذاتية والجنسية امور
عقلية عرضية لمعقول آخر هو مفهوم الحيوان فهي من المعقولات الثانية اقول
ولا كذلك الوجود الخارجي بالنسبة الى الماهية فان الوجود في الخارج انما يعرض
للماهية من حيث هي على ما سبق بيانه لا للماهية الموجودة في الذهن فان الموجود في
الخارج ليس هو الماهية الموجودة في الذهن فليس الوجود مما لا يعقل الا عارضا لمعقول
آخر حتى يكون من المعقولات الثانية ولعل منشاء هذا الاشتباه انهم لما راوا
ان اتصاف الماهية بالوجود ليس اتصافا خارجيا كاتصاف الجسم بالبياض
حكموا بان اتصافها به امر عقلي وان الماهية انما يكون قابلة للوجود عند وجودها في
العقل فقط كما وقع في كلام المص على ما نقلناه من شرحه للاشارات فلزم من
هذا ان يكون الموصوف بالوجود هو الماهية المعقولة وان يكون الوجود من
المعقولات الثانية وليس كذلك فان اتصاف الماهية بالوجود يجب في نفس الامر على
ما سبق في تحقيق دليل الحكماء والموصوف بالوجود هو الماهية من حيث هي لا الماهية
الموجودة في الذهن على ما سبق واذا تحققت ما تلوناه انكشف لك حقيقة الامر في
كون العدم والجهات الثلث اعني الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات
والعقل ان تعتبر النقيضين من المفردات كوجود شيء وعدمه او من القضايا مثل زيد
موجود وزيد ليس بموجود **و** لا ترى الا ان **يحكم عليهما بالتناقض** اي بانهما لا يجتمعان
ولا يرتفعان في الصدق اما في نفسهما ان كان النقيضان من القضايا والا فبما
ان تتصف بهما كليهما او لا تتصف بشيء منهما اتصافا بحسب نفس الامر ان كان
النقيضان مفردين وظاهر ان الحكم على النقيضين بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان
انما يتصور بعد تصورهما ضرورة توقف الحكم على تصور المحكوم عليه . **ولا يستحيل**

فيه اي لا استحالة في حصول النقيضين اذ اجتماع صورتي النقيضين في العقل ليس
بجمع من النقيضين لان صورتي النقيضين ليسا بنقيضين حتى يمتنع الاجتماع بينهما
او الصورة العقلية لا يلزم ان يكون مساوية للصورة العينية في اللوازم بل
ثبوت صورة احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها في العقل متناقضان فلا يمكن
الاجتماع بينهما فبطل القاعدة السالفة وهي ان للعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم
بينهما بالتناقض ثم ساط لهذه الصورة اتصافا واعتبرهما العقل فقد اجتمعا
فيه والعقل بسيط فقد اجتمعا في محل فليسا متقابلين معا واجيب بان اعتبار
العقل لها عبارة عن احد صورتيها فالاجتماع بين صورتي النقيضين لا بينهما فلا
محذور كما عرفت لا يقال ان العقل لا يحتاج في الحكم من الامور الذهنية الى
انتزاع صورة منها بل يكفي هناك ملاحظة العقل لما فيه منها فالمحذور لازم قطعا
لانا نقول ما ذكر على تقدير صحته انما هو في الصور الثابتة وليس لا ثبوت الصورة
في العقل صورة ثابتة في العقل فالعقل اذا حكم بالتناقض بين ثبوت صورة احد
النقيضين في العقل ولا ثبوتها فقد احتاج الى انتزاع صورة من اللاثبوت فلا يلزم
الا اجتماع صورة احد النقيضين مع عين الآخر ولا استحالة فيه ايضا على ان ثبوت
الصورة في العقل ايضا ليس صورة حاصلة فيه بل ينتزع منه ايضا صورة فلا اجتماع
الا بين صورتي النقيضين لا يقال ثبوت الصورة في العقل امر حاصل فيه فلا يحتاج
في ادراكه الى انتزاع صورة منه كما لا يحتاج الى ذلك في ادراك الصور الثابتة فيه
لانا نقول هذا ان صح فانما يصح في ثبوت الصورة دون لا ثبوتها او نقول
هذا الكلام انما يصح على طريقة القائلين بالشبح والمثال كالمصنف وغيره ممن يقول بان
الموجود في الذهن هو الصورة المخالفة لذي الصورة في كثير من اللوازم ودعوى
بطلان هذا المذهب والحق ان اجتماع النقيضين المستحيل هو ان يتصف امر واحد
بكلا النقيضين ايضا بحسب نفس الامر ان كان النقيضان مفردين او يتحقق في
نفس الامر مفهوما النقيضين ان كانا من القضايا ولا يلزم من وجود شيء في

العقل اتصاف العقل به على ما سبق تحقيقه ولا من فرض العقل اتصاف شيء بكلا
النقيضين او تحقق مفهومي كلا النقيضين في نفس الامر اتصافه بهما ولا تحققهما في
نفس الامر حتى يلزم اجتماع النقيضين المستحيل وكذلك للعقل ان يتصور جميع الاشياء
حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عدمه يستدعي ثبوته فيكون هذا جمعا بين وجوده
وعدمه لكن هذا ليس باجتماع النقيضين المستحيل لان اتصاف العقل بالوجود وان كان
بحسب نفس الامر لكن اتصافه بالعدم بحسب فرض العقل ومحض اعتباره وعدم العدم
اي عدم المعدوم مطلقا وهو الذي ليس له ثبوت ووجود بوجه من الوجوه لا ذهنا ولا خارجا
بان يتعقل المعدوم المطلق في الذهن ويرفعه اي يلاحظ بعنوان المعدومية
وهو ثابت باعتبار اي المعدوم مطلقا لكونه متصورا بعنوان المعدومية ثابت في
الذهن متصف بالوجود الذهني بحسب نفس الامر قسيم للثابت باعتبار اي بحسب فرض
العقل ومحض اعتباره لان العقل فرضه معدوما مطلقا ولاحظه بعنوان المعدومية
وعدمه ان هذا ليس بجمع للنقيضين ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا تناقض
هذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم الحكم على الشيء ايجابا كان او سلبا
مشروط بتصوره بوجه ما اي بوجود المحكوم عليه في الذهن وهي انه لو صح ذلك
لصدق قولنا كل ما هو معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه ضرورة امتناع تحقق المشروط
بدون تحقق الشرط واللازم باطل لاستلزامه التناقض لان موضوع هذه القضية
وهو المعدوم مطلقا قد حكم عليه بامتناع الحكم مطلقا فهو موصوف بامتناع الحكم عليه
ويصح الحكم عليه ايضا وهذا جمع للنقيضين وحاصل الجواب ان المعدوم المطلق
ثابت باعتبار وغير ثابت باعتبار على ما مر وصحة الحكم عليه باعتبار انه ثابت متصور
وامتناع الحكم عليه باعتبار انه غير ثابت ولا تناقض مع اختلاف الجهة والاعتبار
وفي بعض النسخ بدل قوله ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا تناقض قوله و
لا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت والا تناقض يعني ان المعدوم المطلق متصف
بامتناع الحكم عليه من حيث انه ليس بثابت واتصافه بصحة الحكم عليه ايضا لكن الحيثية

ليس

بل من حيث هو ثابت والا لزم التناقض لاتحاد الجهة في العبارتين واحد و
ولهذا اي ولان للعقل ان يتصور جميع الاشياء يقسم العقل الموجود الى ثابت في
الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز مع ان ذلك يتوقف على تصور الليس ثابت في
الذهن ضرورة ان التقسيم مفهوم الى الاقسام بدون تصور الاقسام محال والحكم على
امرين بانهما متمايزان بدون تصورهما والحكم عليهما غير متصور وتصور الليس ثابت في
الذهن وان اقتضى ان يكون الليس ثابت في الذهن ثابتا فيه لكن لا محذور فيه لما عرف
من ان ذلك ليس باجتماع النقيضين وفي بعض النسخ بدل قوله ولهذا يقسم الموجود
قوله ولهذا انقسم الموجود وهو يحتمل ان يكون الموجود على الموجود في الذهن تقسيم
الكلام ولما كان لقائل ان يقول الحكم بامتياز احد الشيئين عن الآخر يستدعي
ان يكون لكل من المتمايزين هوية في العقل مغايرة لهوية الآخر فلو حكم العقل بالامتياز
بين الثابت وما ليس بثابت لاستلزم ذلك ان يكون لما ليس بثابت في العقل هوية
عقلية وهو محال اجاب عن ذلك بقوله وهو اي الحكم بامتياز احد الشيئين عن الآخر لا
يستدعي الهوية لكل من المتمايزين فانه يحصل الحكم بالامتياز بين ما له هوية في العقل وما
له هوية عقلية وليس لما لا هوية له هوية ولو سلم ذلك وفرض له اي لما ليس ثابت
في الذهن هوية عقلية لكان حكمها حكم الثابت يعني قد عرفت انه اذا امكن ان
يكون ما ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار آخر كذلك يمكن ان يكون لامر هوية
باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار آخر ولا محذور في ذلك واذا حكم الذهن
على الامور الخارجية اي الموجودات الخارجية بمثلها من الموجودات الخارجية
كقولنا هذا الجسم ابيض وجب التطابق من الحكم والخارج في صحته يعني اذا كان
طرفا الحكم موجودين في الخارج تحقق هناك نسبة بينهما خارجية فاذا كان الحكم صحيحا
كانت النسبة الحكمية مطابقة لتلك النسبة الخارجية وهذا هو المعني بمطابقة الحكم
للخارج والمراد بكون النسبة خارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها والا
اي وان لم الحكم بالموجودات الخارجية على مثلها فلا معنى لالحكم في صحة الحكم مطابقته

بما في الخارج اذا حكم بالامور العقلية على الامور العقلية كقولنا الامكان اعتباري
او على الامور الخارجية كقولنا الانسان ممكن او اعمى واما الحكم بالامور الخارجية
على الامور العقلية فذلك ممتنع صحته وصدقه ايجابا لامتناع ان يكون الموجود
الخارجي ثابتا لما هو اعتباري لا ثبوت له في الخارج اقول المراد بالحكم في هذا
البحث هو الحكم الايجابي على ما هو المتبادر والا فكون النسبة السلبية خارجية لا
يتوقف على كون طرفيها موجودين في الخارج فان الامور الخارجية مسلوبة عن الامور
العقلية في الخارج فيتحقق هناك نسبة سلبية خارجية فاذا حكم بالامور الخارجية على
الامور العقلية يجب في صحته التطابق بين النسبة الحكمية وبين تلك النسبة الخارجية كما
كان يجب ذلك اذا كان الطرفان موجودين في الخارج واشار بقوله لا يجب الى ان
الحكم الصحيح فيما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج قد يكون مطابقا للخارج كما
في قولك زيد اعمى فان الحال المسماة بالعمى لا يتصف بها زيد الا في الخارج فقط وهذا
ما قال من ان الموجودات الخارجية قد يتصف في الخارج بالامور العدمية
وان اتصاف مبدا المحمول في الخارج لا يستلزم اتصاف الكل الخارجي وان صدق
شيء على شيء آخر انما يحسب الخارج يتوقف على وجود الآخر فيه فان ما لا وجود له
في الخارج لا يثبت له في الخارج شيء اصلا ولا يتوقف على وجود ذلك الشيء
قطعا وقد لا يكون مطابقا للخارج كما في قولنا الانسان ممكن فان الحكم بامكان
الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج وكما في قولنا الامكان اعتباري
ولا يتصور في هاتين الصورتين مطابقة الحكم للخارج اذ ليس للموضوع وجود في
الخارج فلا يمكن ان يثبت له شيء في الخارج واذا تقرر ان ما لا يكون طرفاه موجود
في الخارج قد يكون صحيحا ولا يكون مطابقا للخارج علم ان مطابقته للخارج وعدم مطابقته
لا يكون معيار الصحة وفساده فلا بد من امر آخر يعلم به صحة الحكم وفساده
فلذلك قال ويكون صحيحا باعتبار مطابقته لما في نفس الامر يعني معيار صحة الحكم و
فساده فيما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج مطابقته لما في نفس الامر وعدمها

مطابقته له وللاذهان نفس الامر ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه او ليس كذا اي
في حد ذاته وبالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر على ان المراد
بالامر الشان والشيء وبالنفس الذات لا مطابقته لما في الاذهان لامكان تصور
الكواذب فان الاذهان قد ترتسم فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فلو كان
صحة الحكم بمطابقته لما في الاذهان للزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصدقا
لمطابقته لما في اذهان الفلاسفة وهو باطل قطعا وايضا قد تختلف الاحكام في
الاذهان فان الحكماء قد يعتقدون قدم العالم والمتكلمون حدوثه فيأبيها لغير المطا.
اقول فيها اشكال قوي قد اشرنا اليه فيما سلف وهو ان ما في نفس
الامر يجب ان يكون مغايرا لما في الاذهان من النسب الحكمية لان ما في الاذهان من
النسب الحكمية يعتبر مطابقته لما في نفس الامر ليعلم صحته وبطلانه والمطابق يجب ان
يكون مغاير المطابق وايضا انهم قالوا مراعيا لما ذكره المعلم ان المعتبر في صحة
الحكم مطابقته لما في نفس الامر لا لما في الاذهان من النسب الحكمية وهذا صريح في انهم
مغايرتهما ومعلوم ان ما لا يكون في الاذهان يكون في الخارج لعدم الواسطة وانهما
فالمراد بالخارج خارج الذهن فاذا لم يكن في الذهن يكون في خارج الذهن لا محالة
فما معنى قولهم الحكم اذا كان طرفاه غير موجودين في الخارج يكون صحته بمطابقته لما
في نفس الامر لا لما في الخارج ولا لما في الاذهان فعلى المراد بما في نفس الامر هو ما في
العقل الفعال وهو غير الخارج لان المراد بالخارج ما هو خارج عن القوى الادراكية
وما في اذهاننا من الاحكام ان كانت مطابقة لما في العقل الفعال كانت صادقة
مطابقة لما في نفس الامر والا كانت كاذبة وقد ذكرنا وجه بطلانه فلا نعيده على ان
العبارة لا دلالة لها على هذا المعنى الا على وجه بعيد جدا وهو ان يحمل الامر فيهما
في مقابلة الخلق ويراد به عالم المجردات واعترض بان ما ذكره من ارتسام صور
المعقولات في جوهر مجرد هو حال النفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين حالتي
الذهول والنسيان جار في الاحكام الكاذبة يجب ارتسامها فيه ايضا وح فلو كان

المطابق لما ارتسم فيه صادقا في نفس الامر لكان تلك الكواذب صادقة في نفس الامر
اقول يمكن الجواب عنه بان نفس الامر هو العقل الفعال لا كل جوهر مجرد وما هو
حال للنفس جوهر مجرد آخر غير العقل الفعال واعترض ايضا بانه يعد وصف
الاحكام التي في العقل الفعال بالصدق والمطابقة لنفس الامر وكما وصف العلم التابع
عليه ولو بالذات كعلم الواجب لامتناع مطابقة الشيء لما لا تحقق له بعد وكذا وصف
العلم بالجزئيات مثل هذا الخسوف وقيام زيد في هذا الوقت لامتناع ارتسامها في
العقل واجيب عن الاول بان صحة الحكم الذي في العقل الفعال لا يكون مطابقا لما في
نفس الامر بل لكونه عنه وعن الثاني بعد تسليم امتناع مطابقة الشيء لما هو متأخر عنه بالذات
بان اعتبار المطابقة انما يكون في العلم الذي بارتسام الصورة ولا كذلك علم
الواجب وعن الثالث بان ارتسام الجزئي في العقل على الوجه الكلي كاف في المطابقة
هذا وقد قيل كان قوله وللعقل ان يعتبر النقيض ويحكم فيهما بالتناقض متعلق
بمباحث الوجود والعدم على معنى ان للعقل ان يتصورهما ويحكم بالتناقض بينهما
كما في سائر المتناقضات كذلك قوله واذا حكم الذهن متعلق بقوله والحكم بينهما
بالتمايز كانه قيل الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به وان طابقه
كان كل من المتمايزين ذا هوية ثابتة في الخارج فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه
هف فاجاب بان صحة الاحكام وصدقها قد يكون بمطابقة الخارج وقد يكون بمطابقة
نفس الامر دون الخارج اقول فيه نظر اما الاول فلان حكم العقل على امرين
بانهما متمايزان يستدعي تصورهما سواء كان ذلك الحكم من العقل صادقا او كاذبا
لان الحكم على شيء وان كان كاذبا يستدعي تصور المحكوم عليه فلا وجه لقوله الحكم
بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به لما ذكرنا من ان كذب الحكم لا يقدح
في مقصوده واما ثانيا فلان المتمايزين هما الثابت في الذهن وغير الثابت فيه
واللازم من مطابقة الحكم بالتمايز للخارج ان يكون كل من المتمايزين ثابتا في الخارج
فيلزم ان يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا في الخارج ولا محذور فيه الا ان يكون نا

لانه بعد ما بين انه يجوز ان يكون
امرا واحدا يجوز ان يكون [illegible]
باعتبار [illegible]
[illegible]
لا يتحقق [illegible]

ليس ثابت في الخارج ما نافيه وانما لزم ذلك ان لو كان احد المتغايرين ثابتا وهو ليس
ثابت في الخارج وهو ممنوع فبطل قوله فيكون ما ليس ثابت في الخارج ثابتا فيه ثم **الوجود**
والعدم قد يحملان وقد يرتبط بهما المحمول قد سبق منا اشارة الى هذا المعنى في بيان
المواد اعني الوجوب والامكان والامتناع الا انه ذكره ههنا ليبني عليه بيان ما
يستدعيه الحمل من الاتحاد باعتبار والتغاير باعتبار ثم شرع لدفع الاشكال الذي يرد
على الحمل مطلقا وعلى حمل الوجود والعدم خاصة والحمل قد يكون ايجابا وهو
الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتفائه عنه وحقيقتهما ادراك ان
النسبة واقعة او ليست بواقعة **والحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين** اي الموضوع و
المحمول **من وجه** والا لكان الحمل الايجابي بالمواطاة حكما بوحدة الاثنين **وتغايرهما من وجه**
آخر والا لكان حملا للشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقة وبين الحمل
المتغايرين مفهوما متحدين ذاتا فان قيل يرد عليه ان الامور المتغايرة في المفهوم او المتغايرة
في الوجود انضماما يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة كما شهد به البديهة وهو مردود
بان الامور المتغايرة في الوجود لا يمكن اتحادها بحسب الذات اي ما صدقت هي عليه وقد
فسر الحمل باتحاد المفهومين المتغايرين ذاتا بحسب الوجود تحقيقا او تقديرا ويرد عليه
حمل العدميات على الموجودات الخارجية اذ لا اتحاد هناك في الوجود بل رب موجبة
لا وجود لطرفيها في الخارج كقولنا العنقاء معدوم وشريك الباري ممتنع والوجوب
ثبوتي والامكان اعتباري والجنس مقوم للنوع والنوع كلي والفصل علة للجنس الى غير
ذلك فانها وان منع ايجاب بعضها فلا كلام في البعض وان اريد بالوجود اعم
من الذهني والخارجي ليتناول امثال هذه القضايا لم يستقم لانه لا يتصور التغاير في
المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى للوجود في الذهن الا الحاصل فيه وهو
معنى المفهوم وقد فسر الحمل باتصاف الموضوع بالمحمول ويرد عليه حمل الاجزاء
على الجملة المركبة منها **وجهة الاتحاد قد يكون احدهما وقد يكون الثالث** يعني قد يكون
مفهوم الموضوع تمام حقيقة ما صدق عليه فيكون جهة الاتحاد اعني الذات متحدا مع

مفهوم الموضوع حقيقة وهذا اما يقال ان هذا العنوان قد يكون عين الذات
كقولنا الانسان كاتب وقد يكون مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فيكون
جهة الاتحاد متحدا مع مفهوم المحمول متحدا حقيقة كقولنا الكاتب انسان وقد لا يكون مفهوم
الموضوع ولا مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدقا عليه فلا يتحد جهة الاتحاد مع واحد منهما
بحسب الحقيقة **والتغاير لا يستدعي قيام احدهما بالآخر ولا اعتبار عدم القيام او**
لا استدعاه هذا جواب شك يورد على الحمل الايجابي مطلقا تقريره ان يقال ان
طرفي الحكم لما وجب ان يكونا متغايرين وجب ان يكون احدهما قائما بالآخر اذ
مع التغاير لو لم يقم احدهما بالآخر لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا
عن الآخر فيمتنع قولنا كل رومي ابيض لو لم يكن البياض قائما بالرومي لم يكن بين البياض
والرومي مناسبة كما ليس بين السواد وبينه مناسبة فلم يكن حمل البياض على الرومي
اولى من حمل السواد عليه حينئذ واذا كان احد الطرفين قائما بالطرف الآخر
فالطرف الآخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به والا اجتمع المثلان عند
قيامه وح لزم قيام شيء بما ليس متصفا به وذلك جمع للنقيضين وتقرير الجواب ان
تغاير الطرفين لا يستدعي قيام احدهما بالآخر فان قولنا كل انسان ناطق حمل
صحيح بلا شبهة ولا تتصور قيام بين الكل والجزء وكذلك لو لم يقم احدهما بالآخر
لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الآخر قلنا ثم وانما يلزم ذلك
لو لم يكونا مع التغاير متحدين بالذات ولو سلم ان التغاير يستدعي قيام احدهما
بالآخر فلا نسلم انه يستدعي اعتبار عدم القائم في القيام ليستلزم اتصاف شيء بما ليس
متصفا به وكون الطرف الآخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به قلنا مسلم
ولكن معناه ان القائم ليس ماخوذا معتبرا مع ما قام به ولا يلزم من عدم اعتبار القائم
مع ما قام به اعتبار عدم القائم معه للفرق الظاهر بين عدم الاعتبار واعتبار العدم
فصل بيان هذا موقوف على مقدمات تشتمل على الحمل الايجابي فلذلك بيانا لامتناع
الحمل باثبات الحمل وذلك ابطال للشيء بنفسه اقول فيه نظر لان [illegible] المحمول

في القيام

لو لم يكن الحمل صحيحا ثبت ما ادعيت من غير حاجة الى بيان وان كان صحيحا كانت
معدومة اي هذه صحيحة ولزم بطلان الحمل وما لزم بطلانه على تقدير صحته فهو باطل قطعا
واثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها هذا جواب شك يورد على حمل الوجود
على الماهية تقريره ان مآل اثبات الوجود للماهية يعني حمل الوجود عليها يقتضي
ثبوت الوجود لها والا لم يكن الحمل صحيحا والوجود لا يكون ثابتا للماهية المعدومة
والا اجتمع النقيضان فيكون ثابتا للماهية الموجودة فاثبات الوجود للماهية
يستدعي وجود الماهية قبل وجودها وذلك ح لاقتضائه ان يكون الماهية موجودة
بوجودين او بوجود واحد مرتين وتقرير الجواب ان اثبات الوجود للماهية
لا يستدعي وجود الماهية قبل وجودها فلذلك الوجود لا يكون ثابتا للماهية المعدومة
قلنا مسلم قوله فيكون ثابتا للماهية الموجودة قلنا ممنوع فان الوجود كسائر
صفات الماهية من حيث هي لا للماهية المعدومة ولا للماهية الموجودة وسلبه
عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها بل نفيها لا اثباتها وثبوتها في الذهن وان
كان لازما لكنه ليس بشرط جواب شك يورد على سلب الوجود عن الماهية تقريره ان
مآل سلب الوجود عن ماهية لا يمكن ما لم يتميز تلك الماهية عما سواها من الماهيات
والا لم يتعين تلك الماهية من بين الماهيات بسلب الوجود عنها وكل ما هو متميز
فهو ثابت موجود فالماهية ما لم تكن موجودة لا يمكن سلب الوجود عنها فيكون حصول
الوجود للماهية شرطا لسلب الوجود عنها وهو جمع للنقيضين وتقرير الجواب انه
ان اريد تميزها وثبوتها في الخارج فلا نسلم ان سلب الوجود عن ماهية لا يمكن ما لم
يتميز تلك الماهية عما سواها بحسب الخارج بل يكفي تميزها في الذهن فسلبه عنها لا يقتضي
تميزها وثبوتها في الخارج بل يقتضي نفيها لان معنى سلب الوجود عن الماهية نفي
الماهية راسا لا اثبات نفيها على معنى ان هناك امرا متحققا هو الماهية وقد ثبت
لها الانتفاء وان اريد تميزها وثبوتها في الذهن فذلك مسلم لكنه ليس شرطا لسلب
الوجود اي انتفائه وان كان شرطا للحكم بسلب الوجود ولا محذور فان الوجود

فيه

لم يسلب عن الماهية الموجودة في الذهن بشرط كونها موجودة في الذهن حتى يلزم
اجتماع النقيضين بل انما يسلب عن الماهية من حيث هي غاية الامر انها لكونها محكوما
عليها بالسلب قد صارت موجودة في الذهن واللازم منه ان يتحقق هناك
قضية موجبة مطلقة عامة وهي قولنا الماهية موجودة دائما او وقتية مطلقة وهي قولنا
الماهية موجودة في زمان كونها محكوما عليها ودائما لا ينافيهما ان السالبة المطلقة العامة
اعني سلب الوجود عن الماهية في الجملة واعلم ان ارتسام المفهومات في القوى
العالية ان كان وجودا ذهنيا لها لم يكن الحكم بسلب الوجود المطلق او الذهني
عن ماهية من الماهيات مطابقا للواقع فلا يرد هذا الشك فيها ليحتاج الى دفعه
والحمل والوضع من المعقولات الثانية لانهما يعرضان للمعقولات الاولى من حيث
هي في العقل ويقالان على افرادهما بالتشكيك فان حمل الصفة على الموصوف اولى
بالحملية من حمل الموصوف عليها وكذا حمل الاعم على الاخص اولى بالحملية من عكسه وكذا
الحال في الوضع فان وضع الموصوف للصفة والاخص للاعم اولى بالوضعية من
عكسهما وليست الموصوفية ثبوتية والا تسلسل قد ذكرنا ذلك في ضمن ضابط يعلم به ما يكون
من جانب الثبوتيات فلا نعيده ثم الموجود قد يكون موجودا بالذات وهو
ما له وجود بنفسه سواء كان قائما بغيره كالسواد او لا كالجسم وقد يكون موجودا
بالعرض وهو ما لا يكون له وجود بنفسه لكن ما صدق هو عليه من الافراد يكون
موجودا كالانسان الصادق على الفرس والاعمى الصادق على زيد فان
الفرس وزيدا موجودان بالذات والانسان والاعمى موجودان بالعرض
بمعنى ان ما صدقا عليه موجود واما الوجود في الكتابة والعبارة فمجازي الشيء
قد يكون له وجود في الاعيان وقد يكون له وجود في الاذهان ويقال للموجود
في الاعيان وللموجود في الاذهان انه موجود حقيقة وقد يكون له وجود في العبارة
وقد يكون له وجود في الكتابة ويقال لكل منهما انه موجود بالمجاز وذلك لان
الموجود مثلا في العبارة صوت موضوع بازائه وفي الكتابة نقش موضوع بازاء اللفظ

الدال عليه لا ذات زيد نعم اذا اضيف الوجود الى اللفظ الموضوع بازاء ذات
النفس الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود في الاعيان
فصار اسناده موجودا بالعرض لا وجود له في نفسه فيكون موجودا بالمجاز ايضا فالمراد
الموجود في العبارة والكتابة مجازا دون الذي بالعرض لا يقال له وجود في الذهن
دونهما لانا نقول كلها توجد في الذهن ووجودها الذهني ثابت لها بالذات
لا بالعرض وليس كذلك وجودها في العبارة ولا في الكتابة بل هو وجود حقيقي ذاتي و
اجيب بان مفهوم الانسان لما حمل مواطاة على موجود خارجي كالانسان مثلا
كانه هو فالوجود المنسوب الى الفرس اولا وبالذات منسوب الى ثانيا وبالعرض
واما الموجود في العبارة او الكتابة فلا معنى له ان ذات الفرس موجود في العبارة حقيقة
او الكتابة اما في العبارة فباعتبار ان الدال عليها بغير واسطة او بواسطة
موجود فيها واما في الكتابة فباعتبار ان الدال عليها بواسطة او بواسطتين
موجود فيها ولا شك ان جعل ذات الشيء موجودا باعتبار ان الدال عليها
بواسطة او بغير واسطة موجود ابعد من جعل المحمول على الموجود باعتبار كونه محمولا
عليه موجودا فسمى احدهما موجودا بالعرض والآخر موجودا بالمجاز تنبيها على التفاوت
بينهما **والمعدوم لا يعاد** اختلف في جواز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع عوارضه
المشخصة فذهب اكثر المتكلمين الى جوازها وذهب الحكماء وبعض الكرامية
وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة الى امتناعها واختاره المصنف
وهؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم
لانهم لا يقولون بانعدام الاجساد بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الانتفاع و
يأولون ما يدل من الظواهر الواردة في هذا المعنى ويؤيده قصة ابراهيم على السلام و
استدلوا بوجوه اشار الى الاول بقوله **لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم**
عليه بصحة العود يعني لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود لكن المعدوم
ليس له هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه وما لا يمكن ان يشار اليه لا يصح الحكم

عليه والجواب عنه من وجوه الاول المعارضة وهي ان يقال اعادة المعدوم لو صح
الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة الى آخر الكلام لا يقال الحكم
بصحة العود لكونه ايجابيا يستدعي وجود الموضوع فلا يصح على المعدوم بخلاف الحكم
بامتناع العود فانه يجوز اعتباره سلبيا بان يقال يمتنع عوده في معنى لا يصح عوده
والسالبة لا تستدعي وجود موضوعها فيصح الحكم السلبي على المعدوم لانا نقول يجوز
مثل هذا الاعتبار في الحكم بصحة العود بان يقال معنى يصح عوده لا يمتنع عوده
فليعتبر حتى يصح على ان السلب يشارك الايجاب في اقتضاء الاشارة العقلية الى
المحكوم عليه فلو امتنع الحكم الايجابي على المعدوم لامتناع الاشارة العقلية اليه
على ما ذكرت لامتنع الحكم السلبي عليه ايضا وتمت المعارضة والا لم يتم دليلك هذا
الثاني النقض وهو ان يقال ما ذكرتموه من الدليل على عدم صحة الحكم على المعدوم
بصحة العود لو تم لدل على انه لا يصح اصلا الحكم من العقل على ما ليس بموجود في الخارج
مع انا قد نحكم على ما ليس بموجود في الخارج احكاما صادقة لا شبهة فيها كقولنا
المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ومن قولكم ان سلم واجتماع النقيضين محال وشريك
الباري ممتنع الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى بل قولكم المعدوم لا يصح الحكم عليه حكم على
ما ليس بموجود في الخارج بعدم صحة الحكم عليه الثالث المنع وهو ان يقال لا نم انه
لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود فان امتناع حكم العقل على المعدوم
بصحة العود لكونه لا هوية له يتصورها ليحكم عليها لا يستلزم امتناع العود لجواز
وقوعه باثر الفاعل من غير ان يتصوره متصور او يحكم عليه بشيء من الاحكام ولو
سلم فقوله لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة ان اراد به انه ليس له هوية ثابتة في الجملة او
في الذهن فممنوع وان اراد انه ليس له هوية ثابتة في الخارج فذلك انما يتم عند
المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم في الخارج فلا يقوم حجة عليهم واما عند غيرهم فمسلم
لكن نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه لان الاشارة العقلية لا تتوقف على
الهوية الخارجية بل يكفيها الهوية الذهنية ولو سلم انها تتوقف على الهوية الخارجية

اقول اما ان اريد انه ليس له في زمان من الازمنة ثبوت خارجية على معنى دوام
السلب فذلك ايضا ممنوع لان المعدوم في زمان كونه موجودا له ثبوت خارجية
واما ان اريد انه ليس له ثبوت خارجية في زمان كونه معدوما لا دائما فذلك مسلم لكن لا
يمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه الا ان يريد انه يمتنع الاشارة العقلية اليه في
زمان كونه معدوما وذلك غير مفيد لجواز ان يكون الحكم عليه بصحة العود في زمان كونه
موجودا كالحكم على زيد في زمان وجوده بانه يجوز ان يعدم ثم يعاد والى الثاني
بقوله **ولو اعيد يتخلل العدم بين الشيء ونفسه** اذ المفروض ان المعاد هو المبتدأ
بعينه وتخلل الشيء انما يتصور بين شيئين والجواب انه لا معنى لتخلل العدم بين الشيء ونفسه
الا انه كان موجودا في زمان ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف به
في زمان ثالث ومن هذا تبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين
زماني وجوده بعينه وايضا لم لا يجوز التمييز في الحالين بعوارض مشخصة مع
تغاير العوارض المشخصة بحالها في الحالين فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء الواحد من
جميع الوجوه وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع تغاير شخص من الاشخاص زمانا
والا لزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه لوجود ذلك الشخص في طرفي زمان البقاء
والى الثالث بقوله **ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ وصدق المتقابلان عليه دفعة**
ولزم التسلسل في الزمان يعني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع مشخصاته لجاز
اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت
غير الموجود بقيد كونه في وقت آخر واللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبتدأ
من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته الاول وفي هذا رفع
للتفرقة والامتياز بين المبتدأ والمعاد وحينئذ كان شيء واحد مبدأ من حيث كونه
معادا ومعادا من حيث كونه مبدأ والامتياز بينهما بحسب العقل ضروري وايضا
جمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة انه
مبدأ ومعاد لما اشرنا اليه من لزوم كونه مبدأ من جهة كونه معادا وايضا لافضى

الى التسلسل في الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت المبتدأ والوقت المعاد بالماهية
ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض والا لم يكن اعادة له بعينه بل بالقبلية والبعدية بان
هذا في زمان سابق وذاك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته لما
ذكرنا وهكذا وقد يجعل هذا الوجه الثالث ثلثة اوجه بحسب اللوازم
الثلث ويجاب عن هذا الاخير بمنع ان لا مغايرة بين الوقتين الا بالقبلية والبعدية
لجواز المغايرة بغير ذلك من العوارض التي لا مدخل لها في التشخص او نقول
ايضا فانه استدلال بعد تسليم لانحصار في الصدق لان الوقت ان كان من المشخصات
لم يصح قوله كان المبتدأ في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق لامتناع التغاير من
المبتدأ والمعاد بحسب العوارض المشخصة وان لم يكن مشخصا لم يصح قوله ولزم
اعادته لان اللازم انما هو اعادة العوارض المشخصة لا اعادة جميع العوارض
واقول يمكن توجيهه بما يندفع معه هذان الجوابان وهو انه لو اعيد الزمان بعينه
لكان المبتدأ متقدما على المعاد ضرورة تخلل العدم بينهما وذلك تقدم لا يجامع
فيه المتقدم المتأخر ولا يتصور ذلك الا في الزمان فيكون كل منهما واقعا في
زمان فللزمان زمان ولا يمكن ان يقال فيهما ان التقدم والتأخر بحسب الذات
لا بامر زائد عليها كما في اجزاء الزمان لان تقدم جزء واحد من الزمان على نفسه بحسب
الذات غير معقول بخلاف تقدم بعض اجزاء الزمان بالذات على بعض آخر منها
ويلزم اعادته لما ذكرنا ويلزم التسلسل والجواب عن الجميع انا لا نسلم كون الوقت
من المشخصات فانا قاطعون بان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الذي
كان بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسبناه الى السفسطة وما يقال من انا
نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود بقيد كونه في الزمان
السابق فذلك تغاير بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج ويحكى انه وقع هذا
البحث لابي علي مع احد تلامذته وكان مصرا على التغاير بحسب الخارج بناء على
ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابو علي ان كان الامر على ما زعم فلا

فلزمني الجواب لاني عرفت كان بالحق وانت ايضا عرفت من كان ساجحني فبهت
الملحد وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع وان الوقت ليس من
المشخصات ولو سلم فلا نسلم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدا البتة
وانما يلزم ذلك لو لم يكن الوقت ايضا معادا ولو لم يكن مسبوقا بحدوث اخر وهو
ما قال ان المبتدا هو الواقع اولا اي الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع
ثانيا اي الواقع في الزمان الثاني فيندفع بهذا ما سوى لزوم التسلسل في الزمان وندفعه
ايضا بان الزمان عند القائلين بجواز اعادة المعدوم امر اعتباري لا وجود له في
الخارج فينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار وجه اخر وهو انه لو جاز اعادة المعدوم
لجاز ان يوجد مثله ابتداء في وقت اعادته فانه اذا جاز ان يوجد فرد من
افراد ماهية نوعية لا يكون نوعها منحصرا في شخص بعوارض مشخصة بعد العدم جاز
ان يوجد ابتداء فلم يبق فرق بين المعاد والمثل المبتدا فان الفارق بينهما لا يكون
الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيها ويمكن ان يحمل قوله ولم يبق
فرق بينه وبين المبتدا على هذا الوجه والجواب انه ان اراد بمثله ما يشاركه في
ماهيته ومشخصه معا كما يظهر من قوله فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها
المشخصة لعدم الاختلاف فيها فوجود المثل بهذا المعنى ممنوع اذ يلزم منه ان يكون شخص
شخصان شخص واحد فيكون الشخص الواحد مشتركا بينهما فلا يكون شخصا لانه
مقتضى التشخص المانع من الشركة مطلقا ولو سلم فلم لا يجوز الامتياز بعوارض
غير مشخصة فان المعاد ما قد وجد ثم عدم والمثل المبتدا لا يكون كذلك لا يقال
فعلى هذا اذا وجد فرد بعوارض مشخصة ثم يعلم انه الذي وجد اولا ثم
عدم وليس موجودا مبتدا الا انا نقول لا استحالة في عدم التمييز بينهما عند العقل
اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الامر على انه كلام على السند الاخص
ان اراد بالمثل ما يشاركه في الماهية فقط فلزوم عدم التمييز ممنوع لجواز الامتياز
بالعوارض المشخصة استدل القائلون بجواز اعادة المعدوم بانه لو امتنع عود

المعدوم وهو عبارة عن وجوده ثانيا فهذا الامتناع ليس لماهية المعدوم ولا
للوازمها والا لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشيء
او لازمه لا يختلف ولا يتخلف بحسب الازمنة فهو لامر ينفك عنها فيزول الامتناع
عنه عند انفكاكه فكان العود جائزا واجاب المص بقوله والحكم بامتناع العود لازم
للماهية يعني ان الموصوف بامتناع العود هو الماهية الموصوفة بطريان العدم
وهذا الوصف اعني كونها قد طرا عليها العدم او لازم للماهية الموصوفة بطريان
العدم لكونها ماخوذة مع هذا الوصف وامتناع العود لها بسبب هذا اللازم
وهو لا يقتضي امتناع وجوده ابتداء لعدم تحقق سبب الامتناع اعني هذا اللازم هناك
قيل لا نسلم ان الماهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنعة الوجود وذلك لانه كما لا
يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجبة الوجود وممتنعة العدم كذلك لا يكون
الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنعة الوجود واجبة العدم اقول فيه نظر لان
جواب المص في التحقيق منع وسند اذ حاصله انا لا نسلم انه لو كان امتناع العود
لماهية المعدوم او لامر لازم لا ينفك عنها امتنع وجوده ابتداء وذلك لان مقتضى
ذات الشيء او لازمه لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة فتمام لكن لم لا يجوز ان
يكون سبب الامتناع وصفا لماهية المعدوم الموصوفة بطريان العدم لازما لها اعني
كونها قد طرا عليها العدم ويتخلف الامتناع عن الوجود ابتداء لانتفاء المقتضي
اعني طريان العدم فكلام هذا القائل ان كان منعا للسند كما يفهم من قوله لا نسلم
فهو غير مفيد وان كان ابطالا له فما ذكره لا يفيد الابطال لانه قياس فقهي غير مقبول
في العقليات ولو سلم فابطال السند الاخص لا يفيد سند المنع بان ماهية المعدوم
من حيث هي يجوز ان يقتضي امتناع العود والعود لكونه وجودا حاصلا بعد
طريان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص
ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فيجوز ان يمتنع وجوده بعد عدمه لذاته ولا يمتنع
وجوده مطلقا قال صاحب المواقف الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف ابتداء

واعاده بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان
مادون ملازم الوجود اى المبتدا والمعاد امكانا ووجوبا وامتناعا لان آثار
المتوافقة فى الماهية يجب اشتراكها فى هذه الامور المستندة الى ذواتها ولو جوزنا
كون الشى الواحد ممكنا فى زمان كزمان الابتدا ممتنعا فى زمان اخر كزمان الاعادة
معللا بان الوجود فى الزمان الثانى اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود فى
الزمان الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثانى امتناع ما هو اعم
منه وامتناع ذلك المغاير لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتى الى الوجوب
الذاتى معللا بان الوجود فى زمان اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود فى
زمان آخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق والمغاير واجبا وفى تجويز
هذا الانقلاب مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بان الشى الواحد يستحيل ان يقتضى لذاته
عدمه فى زمان ويقتضى لذاته وجوده فى زمان اخر وايضا فللحوادث عن المحدث
سد لباب اثبات الصانع لجواز ان يكون ممتنعة لذواتها فى زمان كونها معدومة
واجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة لها الى صانع يحدثها انتهى كلامه
اقول ان هذا الكلام عن اخره حق وصواب لكن لا اثر له فى دفع هذا الجواب
وتحقيق المقام يستدعى زيادة بسط فى الكلام فنقول الوجوب عبارة عن
اقتضاء الذات للوجود مطلقا والامتناع عن اقتضائها العدم مطلقا والامكان
لا اقتضائها مطلقين وقد تقدم انه لا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات الثلث
بان يكون شى واجبا فى زمان ثم يصير ممكنا او ممتنعا فى زمان اخر او بالعكس او ممكنا
فى زمان ويصير ممتنعا فى زمان اخر او بالعكس لان مقتضى ذات الشى لا يتخلف بتخلف
الازمنة لكن الوجود قد يتقيد بقيد سلبى او اضافى فلا يقتضى ذات الواجب الوجود
المقيد بهذا القيد بل يمتنع اتصافه به كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا بالعدم فان
هذا الوجود يمتنع اتصاف ذات الواجب به فضلا عن اقتضائه له وذلك لا
يخرج ذات الواجب عن كونه واجبا ولا ينقلب من وجوبه الذاتى الى الامتناع الذاتى

لان اقتضاءه الوجود مطلقا باق بحاله لم يدخل تغير ولا تبدل وانقلاب وكذلك
العدم قد يتقيد بكونه مسبوقا بالوجود فلا يقتضى ذات الممتنع هذا العدم المقيد بل لا
يمكن اتصافه به ولا يلزم من ذلك الانقلاب من الامتناع الذاتى الى الوجوب
الذاتى بناء على ان اقتضاءه للعدم مطلقا باق بحاله وعلى هذا القياس اذا قيد
الوجود بكونه ناشيا عن ذات الموصوف به لم يمكن اتصاف ذات الممكن به و
لم يصر الممكن بذلك ممتنعا بالنسبة الى الوجود المطلق باق بحاله لم يتغير بعد وايضا
فانهم قالوا ازلية الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزمة له وذلك لانا
اذا قلنا امكانه ازلى اى ثابت ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون
ذلك الشى متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا
هو الذى يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن واذا قلنا ازليته ممكنة كان
الازل ظرفا للوجود على معنى ان وجوده المستمر الذى لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن
ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثانى لجواز ان يكون وجود الشى فى الجملة ممكنا
امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم
من هذا ان يكون ذلك الشى من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع الذى
لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وهذا الكلام حق لا شبهة فيه مشهور فيما بين القوم
وما قيل من ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو فى ذاته مانعا من قبول
الوجود فى شى من اجزاء الازل فيكون نسخه عدمه امرا مستمرا فى جميع تلك
الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود فى شى منها بل
جاز اتصافه به فى كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به فى كل
منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر فى جميع اجزاء الازل بالنظر الى
ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية اقول مدفوع بان قوله
لا بدلا فقط بل ومعا ايضا ممنوع واذا تمهد هذا فنقول مقصود المانع ان العود
ليس وجودا مطلقا على اى وجه كان بل هو وجود مقيد بكونه حاصلا بعد طريان

العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف ماهية المعدوم بهذا الوجود المعيد ولا يمتنع اتصافها
بالوجود المطلق من غير لزوم انقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي
كما في اخواته ونظايره على ما تقدم فقول هذا القايل ولو جوزنا كون الشيء الواحد
الى لا تعلق له بكلام هذا المانع لانه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزمه ايضا وكذا قوله
الوجود امر واحد الى قوله ولو جوزنا لان حاصله ان الوجود المعاد اذا اقتضى لذاته
امرا يجب ان يقتضي الوجود المبتدا ايضا لذلك الامر بعينه وبالعكس لانهما
متحدان ذاتا وحقيقة وانما اختلافهما بحسب امر خارج وسلم لكن بخلاف ذلك
ولا لزم ايضا من كلامه هذا فدل الا انه يفهم من كلامه ان الوجود من المبتدا والمعاد
متغايران بحسب الاضافة الى امر خارج فيجوز ان يقتضي ماهية المعدوم لذاته عدم
الاتصاف باحدهما اي الوجود المعاد ولا يقتضي عدم الاتصاف بالآخر وانما في
هذا ان لا يجوز ان يقتضي احد الوجودين لذاته امرا ولا يقتضيه الوجود الآخر
يمكن تتميم هذا الدليل بان يقال الحكم بامتناع عود المعدوم او الحكم بوجود
المراد به هو اما الى قولنا ان ذاتا ما من الذوات الممكنة الوجود يمتنع وجودها
المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود واما الى قولنا ان ذاتا ما قد اتصفت بالعدم المسبوق
بالوجود يمتنع وجودها فعلى الاول نقول لا شبهة ان اتصاف ذات الممكن بالوجود
المطلق غير ممتنع فلو امتنع اتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعني المسبوقية
بالعدم والمسبوقية بالوجود لكان هذا الامتناع ناشيا اما من احد هذين القيدين
او كليهما لكنا نعلم ان المسبوقية بالعدم لا تكون منشا لهذا الامتناع والا لم تتصف
ماهية ما بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود والا لم تتصف ماهية بالبقاء بل نعلم
بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد بهذين
القيدين يساوي اتصافها بالوجود غير ممتنع وعلى الثاني نقول ذات الممكن من حيث
هي لا يمتنع اتصافها بالوجود وذاته الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لو امتنع
اتصافها بالوجود لكان ذلك الامتناع ناشيا من احد هذين الوصفين

اعني اتصافها بالعدم ومسبوقيته بالوجود او من كليهما واتصافها بالعدم لا
يصلح لذلك والا لم يخرج ماهية من العدم الى الوجود وكذا المسبوقية بالوجود لان
الوجود الاول ان افادها زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شان الامور
العدم ابل بناء على اكتساب تلك الاتصاف بالفعل فقد صار قابليتها للوجود
اقرب واعادها الى الفاعل اهون وان لم يفدها زيادة الاستعداد فمعلوم
بالضرورة انها لا تنقص عما عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات
ومعلوم بالضرورة ايضا ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فذات الممكن الموصوفة
بالعدم المسبوق بالوجود لا يمتنع اتصافها بالوجود وذلك هو المطلوب وجوابه
اقناعي وهو ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان على ما قاله
الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرايب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك
عنه قائم البرهان وقسمة الوجود الى الواجب والممكن ضرورية وردت على
الموجود من حيث هو قابل للتقييد وعدمه لان مورد القسمة في اي تقسيم كان
لا يتقيد بشيء من القيود المعتبرة في الاقسام ولا بعدمه بل يوخذ مطلقا قابلا
لتلك القيود المتقابلة والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية لا
باعتبار العدم والوجود جواب سؤال يورد فيقال لا يمكن الحكم على ماهية من
الماهيات بامكان الوجود لان كل ماهية اما موجود فلا تقبل العدم واما معدوم
فلا تقبل الوجود والا اجتمع النقيضان وتقرير الجواب ان المحكوم عليه
بالامكان هو الماهية من حيث هي لا الماهية باعتبار الوجود ولا الماهية باعتبار
العدم حتى يلزم اجتماع النقيضين وقد سبق هذا في المتن بعبارة اخرى
وهي قوله وعرض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية
ثم الامكان قد يكون آلة في التعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته اشارة الى
جواب سؤال يورد فيقال لو اتصف شيء بالامكان لوجب اتصافه به والا لكان
زوال الامكان عن ماهية الممكن وهو ممتنع لان الامكان من لوازم ماهية الممكن على ما سيجيء

ووجب اتصافه بذلك الوجوب ايضا وكذلك لوجوب الوجوب وهكذا
حتى تتسلسل الوجوبات واللازم المحذور المذكور وهذه الشبهة يمكن اجراؤها
في كثير من المفهومات مثل اللزوم والحصول والاتصاف والوحدة والعدم و
الحدوث الى غير ذلك من الامور الاعتبارية التي تتكرر نوعها مثلا يقال لو
لزم شي شيا لزم لزومه ايضا وكذا اللزوم لزومه وهكذا فيتسلسل اللزومات
واللازم جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم والجواب عن الجميع ان
هذا تسلسل في الامور الاعتبارية ولما كان تحققها بحسب اعتبار العقل ترتب
سلسلتها ربما اعتبرها العقل فتنقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار وهذا
المعنى انما ينكشف على ما ينبغي بعد تمهيد مقدمة هي ان نسبة البصيرة الى مدركاتها
كنسبة البصر الى مبصراته فكما ان الناظر في المرآة ربما جعلها وسيلة الى ادراك
ما ارتسم فيها من الصور فيلاحظ بها تلك الصور قصدا بحيث يتمكن من اجراء الاحكام
عليها ويكون المرآة في ملحوظة تبعا على انها آلة لمشاهدة تلك الصور وتعرف احوالها
وليس للعقل بهذه الملاحظة ان يتمكن من الحكم على المرآة بصفاء جوهرها وصقالة
وجهها الى غير ذلك من صفاتها وربما لاحظ المرآة قصدا وتوجه اليها باجراء
الاحكام عليها كذلك البصيرة قد يجعل بعض مدركاتها مرآة لمشاهدة بعضها كما
اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه حال بين الماهية والوجود والامكان
بهذا الاعتبار يتعرف حال الماهية والوجود كانه آلة للعقل في تعرفهما ومرآة
لمشاهدة تلك الحال فلا يكون الامكان في ملحوظا بالقصد ولا يقدر العقل بهذه
الملاحظة على ان يحكم على الامكان بشي ولا ان يعتبر نسبته الى شي بل العقل على هذا
التقدير انما لاحظ تلك الحالة اعني الامكان باعتبار ملاحظتهما اعني الماهية
والوجود فهو متوجه اليهما قصدا والى الامكان تبعا وقد يجعل مرآتها ملحوظا
بالذات مقصودا في نفسها اصالة كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث
انه مفهوم من المفهومات فاذا اعتبر العقل الامكان على الوجه الاول فلا يمكن

اصلا

اصلا لما عرفت من ان العقل في لا يقدر ان يحكم على الامكان بشي ولا ان يعتبر نسبته
الى شي واذا اعتبره على الوجه الثاني ولم يلاحظ معه ايضا الماهية ويعقل نسبة بينهما
اعتبر وجوب اتصافها به واعتبار الوجوب على هذا الوجه اعني على وجه يكون
آلة لملاحظة حال الماهية والامكان لا يفضي الى اعتبار وجوب آخر بين هذا الوجوب
والماهية فلا يفضي الى التسلسل نعم اذا اعتبر العقل الوجوب اصلا ولاحظه من حيث
انه مفهوم من المفهومات ولاحظ معه ايضا الماهية وتعقل نسبة بينهما لزمه اعتبار
وجوب آخر بين هذا الوجوب والماهية فاعتبار الوجوب الآخر يتوقف على
ملاحظات كما قررنا فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلث يتحقق هناك
وجوب آخر ولا شي من هذه الملاحظات بضروري للعقل بل له ان لا يلاحظ
وهذا هو معنى انقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار وعلى هذا الذي حققناه يتغير
حال التسلسل في ساير الامور الاعتبارية فان اللزوم مثلا له اعتباران احدهما
من حيث انه حال من اللازم والملزوم وبهذا الاعتبار يتعرف حال اللازم
والملزوم فانه يلاحظهما العقل باعتبار ملاحظتهما الثاني من حيث انه مفهوم من
المفهومات فلو اعتبر العقل اللزوم باعتبار مع نسبته الى اللازم والملزوم
فلا تسلسل اصلا وان اعتبره بالذات فهو مفهوم من المفهومات فاذا لاحظه
العقل ولاحظ احد المتلازمين وتعقل نسبة منهما اعتبر لزوما آخر عنهما فاعتبار
اللزوم الآخر موقوف على تلك الملاحظات الثلث التي لا شي منها بضروري
للعقل فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلث يتحقق هناك لزوم آخر والا
انقطع الاعتبار وانقطعت السلسلة بانقطاعه قيل لو كان اللزوم بين
اللزوم واحد المتلازمين باعتبار العقل فما لم يعتبره لم يتحقق واعتبار العقل
ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق اللزوم بينهما فيمكن الانفكاك واذا امكن انفكاك
اللزوم عن المتلازمين امكن الانفكاك بينهما فلا يكون الملزوم ملزوما ولا
اللازم لازما والجواب انا نعلم بالضرورة انه اذا كان بين الشيئين لزوم يكون

العقل

اللزوم بينهما متحققا وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن فليس
اللزومات امورا اعتبارية بل حقيقية واجيب عن الاول بانا لا نم انه اذا لم يكن
اللزوم الثاني امرا متحققا اي موجودا في نفس الامر امكن الانفكاك بين اللزوم
الاول واحد المتلازمين وانما يلزم ذلك لو لم يكن اللزوم الاول لازما في نفس
الامر لاحد المتلازمين وهو ممنوع فانه ليس يلزم من استغناء هذا المحمول في نفس الامر استغناء
الحمل في نفس الامر غاية ما في الباب ان مبدا المحمول كاللزوم مثلا اذا كان مستغنيا
في نفس الامر كان المحمول كمفهوم اللازم مستغنيا فيها لاستغناء جزئه ولا يلزم منه ان
يصدق ذلك المحمول العدمي على شيء في نفس الامر لجواز صدق المفهومات العدمية
في نفس الامر على الاشياء الموجودة فيها الا ترى ان مفهوم الاعمى ليس موجودا
خارجيا مع صدق قولنا زيد اعمى في الخارج وكذلك الاربعة اذا تحققت في
الذهن كانت متصفة بالزوجية في نفس الامر وان لم تكن الزوجية متصورة معها
وعن الثاني بان الضروري هناك ليس ان اللزوم بين الامرين موجود من الموجودات
في نفس الامر بل كون احدهما لازما للاخر في نفس الامر وهو لا يستلزم كون اللزوم
امرا متحققا موجودا في نفس الامر كما مر. واعلم ان هذا السؤال والجواب كليهما
يجريان في جميع المفهومات الاعتبارية المتسلسلة فيقال مثلا لو كان وجوب
اتصاف ماهية الممكن بالامكان باعتبار العقل فما لم يعتبره العقل لم يتحقق واعتبار
العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان و
يلزم امكان زوال الامكان عن الممكن وايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان بوجوب
شيء ممكنا كان وجوب اتصافه بالامكان متحققا وكذا وجوب اتصافه بالاتصاف
وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن ويجاب بانا لا نم انه اذا لم يكن وجوب
اتصاف ماهية الممكن بالامكان امرا متحققا موجودا في نفس الامر يلزم امكان
زوال الامكان عن الممكن وانما يلزم ذلك لو لم تكن ماهية الممكن واجبة الاتصاف
بالامكان فانه لا يلزم من استغناء مبدا المحمول في نفس الامر استغناء الحمل في نفس الامر

والضروري

والضروري ليس ان وجوب الاتصاف موجود من الموجودات في نفس الامر بل
كون ماهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان وعلى هذا القياس في سائر الامور
الاعتبارية المتسلسلة اقول ويمكن تقرير السؤال على وجه يسقط عنه الجواب
فيقال كل واحد من اللزومات المتسلسلة الى غير النهاية لازم في نفس الامر لاحد
المتلازمين اذ لو لم يكن لازما في نفس الامر جاز انفكاكه عنه ويلزم جواز انفكاك
اللازم عن الملزوم وايضا نحن نعلم بالضرورة ان كل لزوم لازم وان فرض ان لا اعتبار
للعقل ولا ذهن ذاهن واذا كان كل لزوم لازما في نفس الامر كان متحققا فيه لانا
نعلم بالضرورة ان ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت شيء له فان ثبوت
شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فان كان هذا الثبوت بحسب نفس الامر كان المثبت له
ثابتا في نفس الامر وان كان بحسب الخارج كان المثبت له موجودا في الخارج فان
بديهة العقل حاكمة بان الشيء اذا لم يوجد في الخارج استحال ان يتصف فيه بثبوت شيء له
قطعا سواء كان ذلك الشيء وجوديا او عدميا ومن ثم قالوا ان صدق القضية الموجبة
المعدولة الخارجية يستدعي وجود موضوعها في الخارج وكذلك البديهة حاكمة
بان الشيء اذا لم يتحقق في نفس الامر لم يثبت له صفة في نفس الامر فما لم يتحقق اللزوم
في نفس الامر لم يكن لازما في نفس الامر والحاصل ان اللزوم كما وقع مبدا المحمول في
قضية في نفس الامر كذلك وقع موضوعا لتلك القضية وصح الحمل في نفس الامر و
ان لم يستدع ثبوت لمبدا المحمول وتحققه في نفس الامر لكن يستدعي تحقق لموضوعها بحسب نفس
الامر وذلك يكفينا فيلزم تحقق جميع اللزومات الغير المتناهية في نفس الامر ويكون
الكل في الامور المتحققة في نفس الامر لا في الامور الاعتبارية المنقطعة بانقطاع
الاعتبار وحكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لا [illegible]
عقلا جواب عن استدلال من يقول بان الامكان موجود في الخارج تقريره ان
حكم الذهن على الممكن بالامكان ان لم يكن مطابقا للخارج كان جهلا وكان الذهن في حكمه
بالامكان على ما ليس بممكن وان كان مطابقا للخارج كان الامكان موجودا فيه و

تقرير الجواب ان الامكان امر عقلي وقد مر ان صحة الحكم بالامور العقلية باعتبار
مطابقته لما في نفس الامر وسواء كان مما في الخارج او مما في العقل فقد يكون صحة الحكم
بمطابقته لما في العقل والحكم بالامكان من هذا القبيل اقول فيه ان ما من الامكان
وسواء ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في العقل ويمكن الجواب عن السؤال
باختيار كون الحكم بالامكان مطابقا للخارج ومنع لزوم كون الامكان موجودا في
الخارج لما مر مرارا من ان اتصاف مبدأ المحمول في الخارج لا يقتضي استقرار المحمول الخارجي
لكن المعلوم لم يلتفت اليه لكونه مجرد لا عرض مطابق للواقع لما مر من ان الحكم بامكان
الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج فلو كان هذا الحكم مطابقا
للخارج لاقتضى وجود الموضوع فيه وكان الاولى ايراد هذا الكلام بعد قوله
ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه مقرونا بقوله والفرق
بين سلب الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته والحكم بحاجة الممكن ضروري
اي اولي يحكم العقل به بمجرد تصور طرفيه والنسبة وخفاء التصديق لخفاء التصور غير
قادح جواب دخل مقدر تقريره انا لو عرضنا هذه القضية على العقل وجدناها
اخفى من قولنا الواحد نصف الاثنين والاوليات لا يجري فيها التفاوت
بالظهور والخفاء وتقرير الجواب ان الاولي قد يكون خفيا لخفاء في تصورات
الاطراف اما لكونها كسبيا واما لعلة الاسباب المقتضية لالتفات العقل اليها وما
نحن فيه من هذا القبيل لما عرفت من ان استواء نسبة طرفي الممكن اليه ليس بديهيا
يتعقل بمجرد تقسيم المتصور الى الواجب والممكن والممتنع بل هو مبني على البرهان
الدال على امتناع ان يكون احد طرفي الممكن اولى به بالنظر الى ذاته لكن اذا تصور
الممكن من حيث تساوي نسبة طرفيه اليه نظرا الى ذاته وتصور مفهوم الاحتياج في
ترجح احد الطرفين على الآخر الى مرجح وتسبب الجزم العقل بانه محتاج الى ذلك
قطعا من غير استعانة في هذا الحكم بشيء خارج عن الاطراف اعني المحكوم عليه وبه و
النسبة بخلاف تصورات قولنا الواحد نصف الاثنين فانها باسرها ضرورية

كثرة الحصول في الاذهان فلذلك يوجد منهما تفاوت فان العقل يلاحظ ما الفه
اميل ولهذا ورد عليه اقول وقد انكر احتياج الممكن الى المؤثر جماعة كبعض
اتباع القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق ولهم شبه منها انه لو احتاج
الممكن الى المؤثر لامكن تاثيره فيه اذ لا معنى لكونه محتاجا الى المؤثر مع امتناع تاثيره
فيه فان المقصود من احتياجه في وجوده مثلا الى مؤثر ان وجوده انما حصل له
من تاثيره لكن التاثير امر يمتنع وذلك لوجوه الاول انه لو اتصف شيء بالمؤثرية
فيتحقق هناك مؤثرية اخرى ويتسلسل الكلام اليها حتى يتسلسل والجواب المؤثرية اعتبار عقلي
يعني ليس موجودا في الخارج حتى يكون ممكنا محتاجا الى المؤثر ولا يقدح ذلك في
اتصاف شيء بالمؤثرية لما عرفت من ان اتصاف مبدأ المحمول لا يستلزم استقرار
الحمل والاتصاف به كاتصاف زيد بالعمى الثاني ان التاثير اما حال وجود الاثر
وهو تحصيل للحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين والجواب المؤثر يؤثر في الاثر
لا من حيث هو موجود حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا من حيث هو معدوم حتى يلزم جمع
النقيضين بل تاثير المؤثر انما هو في الاثر من حيث هو غير مقيد بشيء من الوجود والعدم
على ان الزمان التاثير في زمان وجود الاثر وذلك تحصيل للحاصل بهذا التحصيل
ولا استحالة فيه وانما المحال هو التحصيل لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل الثالث ان
التاثير اما في الماهية او في الوجود او في موصوفيتها به والكل محال اما في الماهية فلان
الانسان مثلا لو كان انسانا بتاثير المؤثر لوقع الشك في كون الانسان انسانا عند وقوع
الشك في وجود المؤثر والتالي ظاهر البطلان وايضا فانا نعلم قطعا ان ثبوت الشيء
لنفسه ضروري فان الانسان انسان ولو قطع النظر عن جميع ما عداه موجودا كان
او غيره فلو كان انسانية الانسان بتاثير المؤثر لما كان كذلك وما قال من
ان الانسان لو كان انسانا بتاثير المؤثر لم يكن انسانا عند عدم المؤثر وسلب الشيء
عن نفسه محال مدفوع بمنع الاستحالة فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه ما دام
معدوما فاذا ارتفع المؤثر في وقت ارتفع دائما ارتفع الانسانية كذلك فيصدق قولنا

لعس الانسان انسانا ويكون صدق السالبة الخارجية بعدم الموضوع في الخارج
واما الوجود والموصوفية فدعوى انهما امران عدميان فلا يصلحان اثرا للموجد والجواب
اثر المؤثر في الماهية ومعنى تأثيره فيها ان يجعلها موجودة لا ان يجعلها ماهية لان جعل
الماهية فانه غير مقبول اصلا اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها لتتصور توسط
جعل بينهما فيكون احدهما مجعولا والاخرى مجعولا اليها وهذا معنى قول الحكماء
ان الماهيات ليست مجعولة بجعل الجاعل على ما يحكى عن ابي علي انه سئل عن هذه
المسئلة وقد كان بالحل المشمش فقال الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا بل جعل المشمش موجودا
وقد يوجد في بعض النسخ هناك قوله ومحقق وجوب لاحق وقد سبق هذا في المتن
بعبارة اخرى وهي قوله وعند اعتبارهما بالنظر اليهما صحت بالغير وقد شرحنا
هناك فلا نعيده ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج في
عدمه ايضا لاستواء نسبتها اليه لكن العدم لا يصلح اثر الشيء والجواب لا نم ان
العدم لا يصلح اثر الشيء كيف وعدم الممكن مستند الى عدم علته لا يقال لو جاز
اسناد العدم الى العدم كما ذكرتم لجاز اسناد الوجود ايضا الى العدم وانتفى
الحاجة الى وجود المؤثر في العالم فينسد باب اثبات الصانع وايضا عدم المعلول
عند عدم العلة ضروري واما ان عدمه معلل بعدمها او بامر ملازم لعدمها فذلك
غير معلوم ودعوى الضرورة غير مسموعة بل لا بد من دليل على ذلك لانا نقول هذا
كلام على السند الاخص مع انا نجيب عن الاول بان الضرورة تحكم بجواز استناد
العدم الى العدم وامتناع استناد الوجود الى العدم وعن الثاني بانه قد سبق ان العقل
كما يحكم بترتب وجود المعلول على وجود العلة باستعمال الفاء كقولك وجد حركة
اليد فوجد حركة المفتاح كذلك يحكم بترتب عدمه على عدمها باستعمال الفاء كقولك
عدم حركة اليد فعدم حركة المفتاح اعني عدم حركة المستند الى حركتها فكما ان استناد
وجوده الى وجودها بديهي كذلك اسناد عدمه الى عدمها فلو جاز احالة عدمه
مستندا الى امر ملازم لعدمها لجاز ايضا ان يحال وجوده مستندا الى امر ملازم لوجودها

وهذا ابطل بديهة فدعوى الضرورة هناك كافية ومنعها مكابرة خصوصا اذا
كان العدمان حادثين والممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته اي علة الافتقار
وهي الامكان اختلفوا في ان الممكن الباقي هل يفتقر الى المؤثر حال بقائه ام لا فذهب
من قال علة الافتقار هي الامكان وحده الى ان الممكن الباقي يحتاج الى المؤثر حال
بقائه لان علة الحاجة اعني الامكان لازم لماهية الممكن لا ينفك عنها في وجوده
حال البقاء فتوجد معلولها ايضا اعني الحاجة ومن قال علة الحاجة الى المؤثر هو
الحدوث وحده او مع الامكان او قال العلة الامكان بشرط الحدوث لزمه
ان يكون الممكن حالة البقاء مستغنيا عن المؤثر اذ لا حدوث حال البقاء فلا حاجة
وقد التزمه جماعة منهم وتمسكوا باستغناء البناء بعد فناء البناء وقالوا ان العالم
يحتاج الى الصانع في ان يخرجه من العدم الى الوجود وبعد ان خرج اليه لم يبق له
حاجة اليه حتى لو جاز العدم على الصانع تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضر العالم ولما كان
هذا امرا شنيعا قال بعضهم ان الاعراض غير باقية بل هي متجددة دائما بتعاقب
الامثال واما بتوارد الوجود على ما عدم بعينه فهي محتاجة الى الصانع احتياجا
مستمرا واما الجواهر اعني الاجسام وما تركب منها اعني الجواهر الفردة فيستحيل
خلوها عن الاكوان المتجددة المحتاجة الى الصانع فهي ايضا محتاجة اليه دائما والمؤثر
يفيد البقاء بعد الاحداث جواب دخل مقدر تقريره لو افتقر الممكن الباقي حال
بقائه الى المؤثر لزم امكان تأثير المؤثر في الممكن الباقي لكنه ممتنع لان المؤثر ان افاد به
الوجود الذي كان حاصلا قبل لزم تحصيل الحاصل وان افاد امرا اخر متجددا
لم يكن التأثير في الباقي بل في المتجدد وتقرير الجواب ان المؤثر يفيد البقاء
للممكن الباقي بهذا البقاء فجاز تأثير المؤثر في الممكن الباقي وذلك بان يجعله متصفا بالبقاء
والتقييد بقولنا بهذا البقاء اشارة الى ان افادة البقاء للممكن الباقي ليس تحصيلا
لما كان حاصلا قبل بل هو تحصيل للحاصل بذلك التحصيل وقد عرفت انه ليس فيه
ولنزد توضيحا لهذا المقام فانه مما اشتبه على كثير من الاوهام فنقول ان اتصاف

الممكن بالوجود في زمان حدوثه كالممكن مقتضى ذاته لاستواء نسبة ذاته الى طرفي
وجوده وعدمه كذلك اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده من الازمنة ليس مقتضى ذاته
لان استواء نسبته الى طرفي وجوده وعدمه امر لازم له في حد ذاته فكما استحال
اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني
وما بعده فكما ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث يستند الى المؤثر كذلك
اتصافه به فيما بعده من الازمنة والاول هو اتصافه بالبقاء فهو في وجوده
ابتداء وفي بقائه محتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجود ويديمه له وحاجته اليه في
حال بقائه كحاجته في ابتدائه فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع تعالى
على العالم في آن لم يبق موجودا وعسكت على بعض ذلك اعتبار كما انقضاء
بمقابلة الشمس فانه كلما حجب عنها زال ضوؤه وتمسكوا ايضا من مثال البناء فهو
مدفوع بان الكلام في العلل الموجدة وليس البناء موجدا للبناء الحقيقة انما هو مركز
له مستلزم لحركات الآلات من الاخشاب واللبنات وتلك الحركات علل معدة
لاوضاع مخصوصة بين تلك الآلات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية
هي غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يلزم من عدم شيء منها **ولهذا** اي
لان الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر في بقائه **جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب**
لانه ممكن باق فيحتاج الى المؤثر في بقائه غايته الامر انه ليس له حال حدوث كالحادث
الباقي فلا يحتاج الا في البقاء بخلاف الحادث الباقي فانه يحتاج الى المؤثر في الحدوث
ايضا **لو امكن** اي لو امكن مؤثر قديم موجب بالذات على ما ذهب اليه الفلاسفة لم يمتنع
استناد الاثر القديم اليه بل وجب ان يكون معلوله الاول وما يتعدد عنه
بالذات او بالوسائط القديمة قديما والا لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح
حيث لم يوجد في الازل ووجد فيما لا يزال مع استواء الحالين نظرا الى تمام العلة
ولو امكن القديم الممكن لما سيأتي من ان كل ممكن حادث فان صفات الله
تعالى على رأي ما عدا المعتزلة من المتكلمين موجودات قديمة فيمتنع استنادها اليه

61

بطريق الاختيار ومعنى الايجاب قلنا على رأي القائلين بصفات الباري تعالى
ليست زائدة على ذاته كما هو رأي الحكماء والمعتزلة **ولا يمكن استناده الى المختار**
يعني انما قيدنا المؤثر بالموجب لانه لا يمكن استناده الى المختار لان فعله مسبوق بالقصد
والقصد الى الايجاد مقارن لعدم ما قصد ايجاده لان القصد الى
ايجاد الموجود ممتنع بديهة ورد بان تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود
انما هو بحسب الذات فهو مقارن لها للوجود زمانا لان اللازم هو القصد الى ايجاد الموجود
بوجود قبل بل نقول اذا كان القصد كافيا في وجود المقصود كان مع المقصود زمانا
واذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا ومنع الامام الرازي
استناده الى الموجب ايضا متمسكا بان تأثيره في القديم اما حال بقائه فيلزم ايجاد
الموجود واما حال عدمه او حدوثه وعلى التقديرين يلزم كونه حادثا وقد فرضناه
قديما هف وقد عرفت جوابه **ولا قديم** اي لا بالذات ولا بالزمان **سوى الله**
تعالى اما القديم الذاتي فلا يوصف به سوى ذات الله تعالى لما سيأتي من ادلة
توحيد الواجب وما وقع في عبارة بعضهم من ان صفات الله تعالى واجبة قديمة
بالذات فمعناه بذات الواجب بمعنى انها لا تفتقر الى غير الذات واما القديم
الزماني فتوصف به ذات الله تعالى اما من الحكماء واهل الملل وصفاته ايضا عند
الاشاعرة ومن يحذو حذوهم فانهم اجمعوا على ان الله تعالى صفات موجودة قديمة
قائمة بذاته تعالى واما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد فعدوا القدم الزماني ايضا
بما سوى ذات الله تعالى ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة الا ان القائلين
منهم بالحال اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحيية والموجودية
وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابو هاشم حالا خامسة هي العلة
للاربعة مميزة للذات هي الالهية فلزمهم القول بتعدد القدماء وبهذا التفصيل قال
الامام في المحصل ان المعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به
في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات

فالثابت في الازل على هذا القول امور قديمة ولا معنى للقديم الا ذلك واعترض
عليه المص بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يطلقون الا الاحوال موجودة
بل ثابتة فلا يلزم حينئذ فيما ذكره الامام من تفسير القديم بما لا اول لوجوده الا ان يغير
التفسير ويقول القديم ما لا اول لثبوته وكان في قوله ولا معنى للقديم الا ذلك
دفعا لهذا الاعتراض يعني لا معنى بالوجود الا ما عنوا بالثبوت فلا فرق في
المعنى بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوته حتى لو وقع في اللفظ تغيير
الوجود الى الثبوت قالوا اثبات القدماء كفر والنصارى انما كفروا
لما اثبتوا مع ذاته تع صفات ثلثا قديمة سموها اقانيم هي العلم والوجود والحيوة
فكيف لا يكفر من اثبت معه تع صفات سبعا او اكثر والجواب انهم انما
كفروا لانهم اثبتوها ذوات لا صفات وان تحاشوا عن التسمية بالذوات
وسموها صفات فانهم قالوا انتقال اقنوم العلم الى المسيح والمستقل بالانتقال
لا يكون الا ذاتا واثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر دون اثبات
الصفات القديمة في ذات واحدة وايضا انما كفرهم الله تع بقوله لقد كفر
الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة لاثباتهم آلهة ثلثة كما يدل عليه قوله وما من اله
الا اله واحد واما غير ذات الله تع وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين
لان ما سوى الله تع وصفاته مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم واما الحكماء
فقالوا بقدم العقول والنفوس السماوية والاجسام الفلكية بذواتها وصفاتها
من الصور والشكل واصل الحركة بمعنى انها متحركة حركة متصلة من الازل الى الابد
الا ان كل حركة معينة من حركاتها فهي مسبوقة باخرى فيكون حادثة وكذا الاجسام
العنصرية بهيولاها واثبت الثنوية من المجوس قديمين هما النور والظلمة
قالوا تولد العالم من امتزاجهما والحرنانيون منهم قدماء خمسة اثنان منها حيان
فاعلان وهما الباري والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ الحيوة وهي الارواح البشرية
والسماوية وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى واثنان ليسا بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين

وهما الدهر والخلاء قالوا تعلقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها الحسية و
العقلية عليها فحصل من اختلاطهما انواع المكونات وذهب المص الى انه ليس
في الوجود قديم لا بالذات ولا بالزمان سوى ذات الله تع وادعى ان صفاته
تع ليست زائدة على ذاته كما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة ولا يفتقر الحادث الى
المدة والمادة والا لزم التسلسل يعني لو افتقر كل حادث الى مادة ومدة لزم التسلسل
لانهما ايضا حادثتان لعدم قديم في الوجود سوى الله تع فيفتقران ايضا الى مدة ومادة
اخريين وينقل الكلام اليهما حتى يلزم التسلسل لا يقال معنى افتقار الحادث الى المدة
ان وجوده مسبوق بوجود مدة سابقة عليه لا تجتمع معه في الوجود فلو افتقرت الى
مدة اخرى بهذه الصفة وهكذا الى غير النهاية لزم وجود حوادث لا اول لها
كدورات الافلاك على راي الحكيم لا ترتب امور موجودة معا الى غير النهاية و
المحال هو الثاني دون الاول لانا نقول الاول ايضا باطل على راي المص وسائر المتكلمين
كما سيجيء في مبحث ابطال التس وذهب الحكماء الى ان كل حادث مسبوق بمدة
ومادة اما المدة فلان عدم الحادث متقدم على وجوده وهذا التقدم ليس بالعلية
ولا بالطبع لان وجود الشيء لا يحتاج الى عدمه ولا بالشرف لان عدم الشيء
ليس اشرف بالنسبة الى وجوده ولا بالرتبة لانه ليس بين وجود الشيء وعدمه ترتب
حسي ولا عقلي فهو بالزمان فاذن عدم الحادث في زمان سابق فقبل الحادث
مسبوق بالزمان والمتكلمون منعوا الحصر واثبتوا قسما اخر من التقدم يسمونه التقدم
بالذات كما سبق في المتن وذكرنا هناك ان هذا القسم سبب لاختلافات كثيرة بين
الحكماء وذاك منها وجه آخر وجود الحادث بعد ان لم يكن بعدية ليس بالعلية بل قبلية
ليست كقبلية الواحد على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول
الوجود بل قبلية لا تجامع مع البعدية فلا بد لها من معروض يعرض له بالذات وذلك لان
معروض القبلية لا بواسطة شيء آخر هو ذاك وان عرض القبلية بواسطة شيء آخر فذلك
الشيء الآخر هو القبل بالذات وهو لا يكون نفس العدم لان العدم لو اتصف لذاته



ان عرضه القبلية
صح

القبلية لا تكون بعد ولا ذات الفاعل والا لم يعرضها ذلك فتعين ان يكون معروض
القبلية امرا مغايرا لها وما هو الا الزمان اقول ان اراد بمعروض القبلية
بالذات ما يكون ذاته مقتضيا للقبلية فلا نم ان القبلية لا بد لها من معروض كذلك
وان اراد به ما يكون معروضا لها اولا وبالذات لا بواسطة امر مغاير فلا نم انه
لا يكون نفس العدم قوله لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد قلنا نسلم
لكن العدم لا يقتضي لذاته القبلية وح فالشي وهو اتصاف وجود الحادث بعد ان لم يكن
قبل وذلك الشي كم متصل غير قار الذات فهو الزمان اما انه كم فلانه يقبل الزيادة
والنقصان فان قبل زيد الى نوح اطول وازيد منه الى موسى واما انه متصل فلانه
يقبل الانقسام لا الى حد فان قبل زيد الى نوح يمكن ان ينقسم ويقال قبل زيد الى عمرو مثلا
ثم الى بكر ثم الى نوح وهكذا يمكن ان ينقسم قبل زيد الى عمرو ويقال قبل زيد الى خالد مثلا
ثم الى بشر ثم الى عمرو واما انه غير قار الذات فلان اجزاءه لا تجتمع في الوجود
فان كل جزء نفرض منه هو قبل بالقياس الى آخر بعده لا يجوز منها اجتماع القبل
مع البعد لا يقال القبلية اضافة بين القبل والبعد وكذا البعدية اضافة بينهما
والمتضايفان يجب اجتماعهما في الوجود لانا نقول هما اضافتان عقليتان يجب
ان يوجد معروضاهما معا في العقل ولا يجب ان يوجد معروضاهما معا في الخارج فان
قيل فعلى هذا عدم اجتماع الجزء الذي هو القبل مع الجزء الذي هو البعد انما يكون في
الوجود الخارجي فيلزم ان يكون لكل من الجزئين وجود في الخارج لكن وجود اجزاء
الشي في الخارج ينافي اتصاله اذ المتصل هو ما لا جزء له بالفعل وايضا يلزم ان يكون
ذلك الامر المتصل الذي يسمونه الزمان ذا اجزاء غير قابلة للانقسام اذ لو انقسم واحد
منها الى جزئين لكان احدهما قبل والآخر بعد لما مر ان اجزاءه لا تجتمع في الوجود
وكان لكل من القبل والبعد وجود في الخارج فكان جزئين بالفرض لا جزءا واحدا هف
وهذا مع انهم لا يقولون به يستلزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى لان الزمان و
الحركة والمسافة امور متطابقة يستلزم انتهاء الانقسام في احدها انتهاء الانقسام

في الآخر فبطل الاصل الذي عليه مبنى قواعدهم لا يقال عدم اجتماع الاجزاء في
الوجود الخارجي لا يستلزم ان يكون لها وجود خارجي فان السلب الخارجي لا يقتضي
وجود الموضوع في الخارج كما يقال العدم والوجود لا يجتمعان في الخارج ولا يلزم
منه ثبوت العدم في الخارج لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء لشي في الوجود بهذا
المعنى لا يستلزم كونه غير قار الذات اذ يصدق على جميع اقسام المقادير من الجسم التعليمي
والسطح والخط بل على الجسم الطبيعي ايضا فانها لا اجزاء لها في الخارج حتى تجتمع
في الوجود الخارجي بل الجواب ان ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها لا جزء لها بالفعل
بل بالفرض لكنها بحيث لو فرض العقل انقسامها الى جزئين حكم بانهما لا يجتمعان في
الوجود الخارجي على معنى انهما لو وجد افرادهما لم يكونا معا بل كان احدهما متقدما والآخر
متأخرا وهذا المعنى لا يتحقق في المقدار والجسم واندفع ايضا ما قيل من ان اجزاء الزمان
ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتأخر لان الامور
المتساوية في الماهية يجب تساويها في اللوازم وان كانت متخالفة بحسب الماهية
كان كل جزء منها منفصلا بماهيته عن باقي الاجزاء فكان اجزاؤه منفصلا بالفعل
بعضها عن بعض فلم يكن الزمان متصلا واحدا بل كان مؤلفا من امور لا تقبل الانقسام
اصلا لان كل ما يفرض من الاجزاء لا بد ان يتقدم بعضها على بعض والغرض ان
الاجزاء المتقدمة والمتأخرة متخالفة بالماهية فينفصل بعضها عن بعض بالفعل فكل
ما يمكن ان يفرض من اجزائه كان منفصلا عن غيره بالفعل فجميع الانقسامات التي
يمكن فرضها كانت حاصلة بالفعل فيكون كل واحد من اجزائه غير قابل للانقسام
اذ لو قبل شي منها انقساما غير حاصل بالفعل لم يكن جميع الانقسامات الممكنة حاصلة
بالفعل فلا يكون اجزاؤه الا امورا غير قابلة للانقسام ولو بالفرض وح يلزم تركب
الحركة والمسافة ايضا من اجزاء لا تتجزى لان ما ذكره انما يلزم اذا كانت تلك
الاجزاء موجودة في الخارج ويكون بعضها مقتضيا للتقدم وبعضها للتأخر
واما المادة ونعني بها ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا او هيولاه ان

كان صورة او متعلقة ان كان نفسا وقد يفسر المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع
ومتعلق النفس مشتملان عليها فلان الحادث محل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب
والامكان وجودي لما سبق من الادلة وليس بجوهر لكونه اضافيا كحقيقته فيكون
عرضا فيستدعي محلا موجودا ليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع تقدم الشيء على
نفسه ولا امرا منفصلا عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه بل
متعلقا به وهو المعنى بالمادة وما توهم من ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل
عليه فيكون قائما بالفاعل فاسد لان الاقتدار وعدمه يعلل بالامكان وعدمه فيقال
هذا مقدور لانه ممكن وهذا غير مقدور لانه ممتنع ولانه لا يكون الا بالقياس الى القادر
بخلاف الامكان والجواب من وجهين الاول انا لا نسلم ان المتعلق بالحادث منحصر
في المادة بالمعنى المذكور لم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث سائر تعلق بالحادث
وراء تعلق الحلول والتدبير والتصرف ولو كان تعلق الحلول فلم لا يجوز ان يكون
الحادث جوهرا غير جسماني حالا في جوهر آخر كذلك ولم يتم دليل على امتناع ذلك او
عرضا قائما بجوهر غير جسماني فان عدم العقول والنفوس لم يثبت اتفاقا والنافية لها
على الاطلاق اعراض موضوعاتها وذات العقول والنفوس ونسبت الاجسام ولا
يمكنهم تعميم الموضوع بحيث يتناول الجسم وغيره اذ يبطل ح ما فرعوا على هذه القاعدة
من ان العقول جميع كمالاتها بالفعل لان كون بعضها بالقوة يوجب كون العقول
مادية لان كل حادث لا بد له من مادة والثاني انه ان اريد بالامكان الامكان الذاتي
فلا نسلم انه وجودي وقد مر بيان فساد ادلتهم وان اريد الامكان الاستعدادي
فلا نسلم ان كل حادث فهو قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي لجواز ان يحدث
من غير ان يكون هناك مادة وامور معدة لها الى وجود ذلك الحادث ولا يكون
هذا من الانقلاب في شيء لما مر من تحقيق معنى الانقلاب فليتذكر ولهم في التفصي
عن هذا الوجه وجهان احدهما ان المراد الامكان الذاتي وهو محتاج الى محل غير
الممكن لان الامكان الذاتي انما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات واما

بالعرض على ما سلف اما الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض وهو امكان
ان يوجد شيء شيء آخر كالبياض للجسم والصورة للهيولى والنفس للبدن فلا خفاء
في احتياجه الى وجود شيء يوجد شيء آخر له واما الامكان بالقياس الى الوجود
بالذات وهو امكان وجود الشيء في نفسه فذلك الشيء ان كان مما يتعلق وجوده
بالغير اي يكون بحيث اذا وجد كان موجودا في غيره كالعرض والصورة او مع غيره
كالنفس فهو كالاول في الاحتياج الى وجود ذلك الغير ضرورة ان ذلك الغير لو
كان معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه وعلى التقديرين يكون للحادث
مادة بالمعنى المذكور وان لم يكن ذلك الشيء مما يتعلق وجوده بالغير من موضوع او
هيولى او بدن فمثله لا يجوز ان يكون حادثا والا لكان امكانه قبل حدوثه قائما
بنفسه اذ لا علاقة له بشيء من الموضوعات حتى يتقوم به وهو محال لانه مضاف
والمضاف لا يمكن ان يقوم بنفسه وهذا الوجه في غاية السقوط لانه موقوف على ان
كون الامكان موجودا في الخارج اذ لو كان امرا اعتباريا لجاز قيامه قبل حدوث
الحادث بما سيه ذلك الحادث فلا يلزم كونه قائما بنفسه ولو ثبت ذلك سقط
منع كون الامكان موجودا وتم الاستدلال من غير حاجة الى ما ذكر من التفصيل
على ان امكان وجود شيء لغيره قائم به او متعلق انما يقتضي امكان وجود ذلك الغير
لا وجوده بالفعل فان ذلك لو كان معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه
فلنا امتناعه في زمان كونه معدوما ثم وبشرط كونه معدوما مسلم لكنه غير المبحث و
ثانيهما ان المراد الامكان الاستعدادي والدليل قائم على ثبوته لكل حادث وتقريره
ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان يكون ذات القديم وحده او مع شرط قديم
والا لزم قدم الحادث لان المعلول دائم بدوام علته التامة بالضرورة لما في التخلف
من الترجيح بلا مرجح بل لا بد من شرط حادث وحدوثه يتوقف على شرط آخر حادث
وهكذا الى غير النهاية ويمتنع توقف الحادث على تلك الحوادث جملة لامتناع اللهم
ولان مجموعها لحدوثه يفتقر الى شرط آخر حادث فيكون داخلا خارجا وهو

بل لا بد من حوادث متعاقبة يكون كل سابق معدا للاحق من غير اجتماع كالحركات
والاوضاع الفلكية ويحصل بحسبها للحادث حالات متغيرة الى النقصان عن العلة
هي امكانات الاستعدادية المتفاوتة في القرب والبعد المفتقرة الى محل ليس بنفس
الحادث ولا امر منفصل عنه لما تقدم وبهذا الوجه انضاع اسنادة على كون
الصانع القديم موجبا بالذات اذ الفاعل بالاختيار يوجد الحادث متى تعلق ارادته
القديمة التي من شأنها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث فاسد لانا
لا نم انه يحصل بحسب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالات موجودة في الخارج
تحتاج الى محل موجود نعم يحصل بحسبها للحادث قرب من النقصان عن العلة ومراتب
ذلك القرب لكن ذلك امر عقلي لا تحقق له في الاعيان كيف وانها نسبة بين
الحادث والنقصان عن العلة ولا يتصور تحقق النسبة في الاعيان بدون تحقق
المنتسبين فيها والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات او لاستناده اليه لما امتنع
استناد القديم الى الفاعل بالاختيار كما ثبت فقدمه يمنع عدمه لانه اما واجب لذاته
وامتناع عدمه ظ واما ممكن مستند الى الواجب بالذات اما بلا واسطة او بوسائط
قديمة واياما كان يمتنع عدمه لوجوب دوام المعلول بدوام علته التامة لا يقال
فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا لانا نقول امتناع عدم الشيء بالغير لا ينافي
امكانه الذاتي هذا اذا كان الواجب فاعلا بالاختيار لا موجبا لم يكن شيء من معلولاته
قديما يمتنع العدم وانما ذلك على راي الفلاسفة وحدوث صفات الواجب وقدمها
مرارا ويجيء في مبحث حدوث الاجسام زيادة كلام على هذا المقام الفصل الثاني
في الماهية ولواحقها كالوحدة والكثرة ونظائرهما وهي اي لفظ الماهية مشتقة عما هو
اي الماهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر ما به يجاب عن السؤال بما هو وتطلق لفظ الماهية
غالبا على الامر المعقول اي الحاصل في القوة العاقلة فلا تكون الا كليا موجودا في
الذهن ومن ثم حمل لفظ الماهية يدل على مفهوم الكلية التزاما وتطلق الذات والحقيقة
عليها اي على الماهية مع اعتبار الوجود اي الخارجي فلا يقال ذات العنقاء

وحقيقتها بل ماهيتها وهذا بحسب الاغلب اذ قد يستعمل هذه الالفاظ الثلاثة بلا
فرق بينها والكل من ثواني المعقولات اي مفهومات هذه الالفاظ عوارض تعرض
لما صدقت هي عليها من المعقولات الاولى في الدرجة الثانية من التعقل
وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية من الافراد والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد
يراد بالهوية التشخص وقد يراد بها الوجود الخارجي وحقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض
لها من الاعتبارات لازمة كانت تلك العوارض او مفارقة كالزوجية والفردية
والوجود والعدم والوحدة والكثرة الى غير ذلك من الاعتبارات على معنى ان
الامور العارضة لحقيقة شيء لا تكون نفس ذلك الشيء المعروض ولا داخلا في حقيقته والا
اي وان لم يكن كذلك بل كانت نفس حقيقة معروضها او داخلة فيها مثلا لو كان
الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لما صدق اي ذلك الشيء المعروض
كالانسان في مثالنا هذا على ما ينافيها اي على ما ينافي تلك العوارض كالكثرة في
مثالنا هذا المنافي للواحد فان الانسان كما يكون واحدا كذلك يكون كثيرا فلو
كان الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لم يكن الانسان الكثير انسانا
لتنافي الكثرة والوحدة المعتبرة في مفهوم الانسان وتكون الماهية مع كل عارض
مقابلة لها مع ضده فانها اذا اخذت الانسانية ولوحظ معها الوحدة حصل
هناك انسان واحد مقابل للانسان الملحوظ مع الكثرة وكذا الانسان المأخوذ
مع الوجود يكون مقابلا للانسان المأخوذ مع العدم وهكذا واما اذا اخذت
الانسانية ولم يلاحظ معها شيء من الامور الزائدة العارضة لها لم يكن هناك الا
انسانية محضة لا الانسان الواحد ولا الكثير ولا الموجود ولا المعدوم لا على
معنى انها ليست متصفة بشيء منها فانها يستحيل خلوها عن المتقابلات اذ لا بد
لها من اتصافها بواحد من المتناقضين بل على معنى انه لا يمكن للعقل بهذه الملاحظة
ان يحكم على الماهية بشيء من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا آخر
لم يكن ملحوظا في تلك الحالة فظهر ان تلك العوارض ليست للماهية في حد ذاتها بل

منها ولا داخلا فيها والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى وهذا معنى قوله وهي من حيث
هي ليست الا هي فلو سئل بطرفي النقيض وقيل الانسانية من حيث هي انسانية اي في حد
ذاتها هل هي شيء من تلك العوارض او ليست بشيء منها فالجواب السلب لكل شيء
بتقديم حرف السلب قبل الحيثية لا بعدها اي يجب ان يقال ان الانسان ليس من حيث
هو انسان بالف ولا شيء من الاشياء ولا يقال ان الانسان من حيث هو انسان
ليس بالف لان هذه الصيغة قد تكون للايجاب العدولي وح يصير المعنى الانسان من
حيث هو انسان شيء هو لا الف وذلك باطل واما قال بطرفي النقيض اذ حينئذ
يمتنع الجواب قطعا باختيار احد شقي الترديد واما اذا سئل بين الايجاب المحصل
والعدول كان يقال هل الانسان الف او لا الف فلا يمتنع الجواب في
ان اختار سلب شقي الترديد معا فيقال لا هذا ولا ذاك بالمعنى الذي عرفته
واذا عرفت هذا فاعلم ان للماهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة
احدها ان تؤخذ بشرط مقارنتها وتسمى الماهية المخلوطة والماهية بشرط شيء وقد
تؤخذ بشرط ان لا تقارنها شيء من العوارض وتسمى الماهية المجردة والماهية بشرط لا شيء
وقد تؤخذ غير مشروطة لا بالمقارنة ولا بعدمها وتسمى المطلقة والماهية لا بشرط
شيء والمجردة والمخلوطة متباينتان مندرجتان تحت المطلقة وتوهم بعض الناس
ان القوم جعلوا الماهية منقسمة الى هذه الاقسام الثلثة فتمسك بذلك على كون
القسم قسما منه بناء على ان الماهية المطلقة نفس الماهية التي جعلت موردا
للقسمة ومنشاء الغفول عما اشرنا اليه من ان القوم لم يعنوا ان ماهية كل
معروض لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات بل اشاروا الى ان للماهية بالقياس الى
تلك العوارض اعتبارات ثلثة فمورد القسمة حال الماهية بالقياس الى عوارضها
ثم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره باطل قطعا لان قسم الشيء لا بد ان يكون مغايرا له بل
لا بد ان يكون اخص منه مطلقا وما يقال من ان الحيوان مثلا ينقسم الى الابيض
والاسود مع ان كل واحد منهما اعم من الحيوان من وجه كلام ظاهري لا تحقيقي لان التقسيم

ضم مختص الى مشترك فما وقع قسما للحيوان هو الحيوان الابيض والحيوان الاسود
لا الاسود والابيض المطلقان ولذا قيل الحيوان اما حيوان ابيض واما حيوان
اسود وكل واحد من هذين القسمين اخص مطلقا من الحيوان فاراد المص ان يبين
تلك الاعتبارات واحكامها فقال وقد تؤخذ الماهية محذوفا عنها ما عداها
اي الماهية المجردة لكن لا دخل في اداء هذا المعنى لقوله بحيث لو انضم اليها شيء لكان
زائدا ولا يكون مقولا على ذلك المجموع وذلك لان الماهية المحذوف عنها ما عداها
بعينها هو الماهية بشرط لا شيء من غير حاجة الى اعتبار قيد زائد ونقل ذلك خبط منه و
خلط بين الاصطلاحين فانهم يقولون الاجزاء المحمولة للماهية اذا اخذت بعضها مع
بعض لها ايضا اعتبارات ثلث فان الحيوان مثلا قد يؤخذ تارة بشرط شيء فيكون
عين نوع من انواعه وتارة بشرط لا شيء فيكون جزءا له وتارة لا بشرط شيء فيكون
محمولا عليه وليس معنى اخذه بشرط شيء ان يدخل فيه ما من شانه ان يدخل فيه
ويحصله وبيانه ان الحيوان ماهية مبهمة لا تتعين ولا تتحصل الا بفصل ينضم اليه
فيحصله ويكمله ويعينه ويكون ذلك الفصل داخلا فيه من حيث انه تحصل و
تعين فاذا اخذ من حيث دخل فيه ما يحصله ويعينه فهو ماخوذ بشرط شيء
ولذلك قال الجنس بشرط شيء هو عين النوع فالحيوان بشرط الناطق عين الانسان
وبشرط الصاهل عين الفرس وهكذا وليس معنى اخذه ههنا بشرط لا شيء انه
يكون مجردا عن كل شيء على ما ذكر في الماهية المجردة بل معناه ان يؤخذ من حيث
انه لو انضم اليه امر خارج عنه وقد حصل منهما امر ثالث وبهذا الاعتبار يكون كل
واحد منهما جزءا له وجزء الشيء من حيث هو جزء لا يكون محمولا عليه مواطاة اذ
لا يصح ان يقال هذا الكل هو هذا الجزء ولذلك قيل الحيوان بشرط لا شيء جزء و
مادة لما تركب عنه وعن غيره غير محمول عليه فلا بد في هذين الاعتبارين للحيوان من اخذ شيء
معه ففي الاول اعني اخذه بشرط شيء يوجد ذلك الشيء معه من حيث هو داخل
فيه وفي الثاني اعني اخذه بشرط لا شيء يوجد معه ذلك الشيء من حيث هو زائد عليه

خارج عنه واما احد الحيوان لا بشرط شيء فهو ان يعتبر من حيث هو داخل فيه ولا من
حيث انه خارج عنه فيصح ان يقال يوجد من حيث هو فيكون صالحا للكل والجزء من الاعتبار
ويكون محمولا على الانواع المندرجة تحته وقس على ذلك حال الناطق وكذا حال غيرهما
من اجزاء المحمولة للماهيات واذا تحققت ما تلوناه تبين لك ان قوله مجردة عنها
عداها هو معنى الماهية بشرط لا شيء بالاصطلاح الاول وهو بحيث لو انضم اليها لكان
هو معناها بالاصطلاح الثاني وبين الاصطلاحين بون بعيد لا يقال المعتبر في
المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور ههنا هو الانضمام فرضا لانا نقول لم يرد
ان مجرد الفرض يغني عن الانضمام اذ لا فائدة في اعتبار فرض الانضمام بدون
اعتبار الانضمام لا يقال لم لا يحمل قوله مجردة عنها ما عداها على المعنى الثاني
ولا يحمل قوله بحيث لو انضم اليها [illegible] قال ابن سينا ان الماهية قد يوجد
بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما هو
زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع وعلى هذا لا يلزم الخلط
بين الاصطلاحين لانا نقول لا يستقيم في قوله ولا يوجد الا في الاذهان لان الماهية
بشرط لا شيء بالمعنى الثاني لا خلاف لاحد في امكان وجودها ذهنا وخارجا كما
لا خلاف في امتناع وجودها بالمعنى الاول خارجا لان الوجود الخارجي من
العوارض وكذا التشخص فلو وجدت لزم اقترانها بالعوارض فلم تكن مجردة
انما الخلاف في امكان وجودها ذهنا فقال بعضهم يمتنع وجودها في الذهن ايضا
لان الكون في الذهن ايضا من العوارض وقال بعضهم يجوز في الذهن اذا قيد
بالتجرد عن العوارض الخارجية لان الكون في الذهن من العوارض الذهنية
وفيه بحث لانه ان اراد بالعوارض الخارجية المحمولة الامور الحاصلة في الاعيان
وبالذهنية المحمولة الامور القائمة بالاذهان لا يثبت امتناع وجود المجرد في
الخارج لان الكون في الخارج ايضا من العوارض الذهنية بهذا المعنى على ما
تحقيقه في بحث الوجود وان اريد بالعوارض الخارجية ما يكون عروضها بحسب

نفس الامر وبالذهنية ما جعلها الذهن قيدا فيها واعتبر عروضها لها من غير ان
يكون ذلك بحسب نفس الامر يلزم امتناع وجود المجرد في الذهن ايضا لان
الكون في الذهن ايضا من العوارض الخارجية بهذا المعنى والحق ما اختاره المص
لان الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا حجر في التصورات اصلا فلا
يمتنع ان يعقل الذهن الماهية المجردة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان
يعتبرها مبراة عنها ولا يلاحظها كذلك وان كانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها
الا ترى انه يمكنه الحكم على المجردة مطلقا باستحالة الوجود في الخارج والحكم
على شيء لا بعد تصوره فاندفع ما قيل من ان الكون في الذهن ايضا من العوارض
فلو وجدت في الذهن لزم اقترانها بالعوارض فلم تكن مجردة لان ذلك الاقتران
انما هو بحسب نفس الامر لا بحسب التصور والوجود الذهني لا بحسب نفس الامر غاية
الامر انه يلزم ان يكون تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر ومجردة بحسب الوجود
الذهني والتصور ولا فساد في ذلك كما ان المعدوم مطلقا يتصوره الذهن
فيصير موجودا بحسب نفس الامر مع انه معدوم بحسب الفرض العقلي من غير
مفسدة وقد مر تحقيق ذلك مرارا واعترض بان حاصل ما ذكرتم ان كل ما يوجد
في الذهن من الماهيات فهو مخلوط بحسب نفس الامر وليست مجردة الا ان
العقل قد يتصورها مجردة فتصورها غير مطابق للواقع ولا عبرة بما لا يطابق فقصدنا
ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا ويلزم منه بحكم عكس النقيض ان المجرد لا يوجد
في الذهن وذلك مدعانا واجيب بانه لا معنى للمجرد الا ما اعتبره العقل كذلك
ورد بانه لا امتناع في وجوده في الخارج ايضا بان يكون مقرونا بالعوارض المشخصات
ويعتبره العقل مجردا عن ذلك فصار الحاصل انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون في
نفسه مقرونا بشيء من العوارض امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان
اريد ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما اقول وايضا اذا كان معنى المجرد
ما ذكره لا يصح قوله ان تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر مجردة بحسب الفرض

لان تلك الماهية على هذا التفسير للمجرد تكون مجردة بحسب نفس الامر وينهدم بنيان
التحقيق الذي ذكره. واقول في الجواب انه لا معنى للوجود في الذهن الا ما
تصوره العقل اعم من ان يكون ذلك التصور مطابقا للواقع ام لا فدعوى سوى ان
المجرد قد يكون متصورا للعقل مفروضا له واما ان ذلك الفرض مطابق للواقع
فمما لا ندعيه بل نعرف بانه خلاف الواقع ثم قال **وقد يوجد لا بشرط شيء** اشارة
الى الماهية المطلقة **وهو كلي طبيعي** المفهوم ان منع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه
فهو الجزئي كزيد وهذا الفرس وان لم يمنع فهو الكلي كالانسان فان مفهومه مشترك
بين افراده اي يقال لكل واحد منها انه هو وانما قيد المنع بنفس التصور ليخرج
بعض اقسام الكلي من حد الجزئي ويدخل في حد الكلي كمفهوم واجب الوجود اذ
لو قيل الجزئي ما امتنع فيه الشركة لصدق منه الامتناع بحسب نفس الامر وقيل الكلية
اذا قرنت بالاشتراك امتنع عروضها في الخارج للموجودات الخارجية والا لزم
اتصاف ذات واحدة بعينها في زمان واحد باوصاف متقابلة ومنهم من جوز
كون الكلية عارضة في الخارج للموجودات الخارجية وزعم ان اجتماع المتقابلات انما
يمتنع في الذات الواحدة الشخصية دون الذات الواحدة النوعية او الجنسية وقال
فالطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها وهي في كل فرد
منها معروضة لتشخص معين وليس المشترك بين تلك الافراد مجموع المعروض والعارض
حتى يلزم اشتراك شخص واحد بعينه بين امور كثيرة بل المشترك هو المعروض وحده
ولا استحالة فيه ورد عليه بان كل موجود في الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع
قطع النظر عن غيره كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بداهة فلو كانت
الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج لكانت مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج
متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها فلا يتصور كونها موجودة في الخارج ومشتركة
بين افرادها والكلية بمعنى الاشتراك يمتنع عروضها للصور العقلية ايضا فان كل واحد
منها صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع اشتراكها الا ترى ان الصورة الموجودة

في ذهن زيد مثلا يمتنع ان تكون بعينها موجودة في اذهان متعددة نعم تعرض للصور
العقلية كونها كلية بمعنى المطابقة ومعنى مطابقة الصور الذهنية مناسبة مخصوصة لا تكون
لسائر الصور العقلية فانا اذا تعقلنا زيدا مثلا حصل في اذهاننا اثر ليس ذلك
الاثر هو بعينه الاثر الذي يحصل فيه اذا تعقلنا فرسا معينا ومعنى المطابقة لكثيرين
انه لا يحصل من تعقل كل واحد منها اثر متجدد فانا اذا ادركنا زيدا وجردناه عن مخصصاته
حصل في اذهاننا الصورة الانسانية المعراة عن اللواحق ولو ادركنا بعد ذلك عمروا
وجردناه ايضا لم يحصل منه صورة اخرى في العقل ولو انعكس الامر في الرؤية كان
حصول تلك الصورة من عمرو دون زيد وسنوضح ما اشرنا اليه من خاتم منقوش
نقش واحد فانه اذا ضرب واحد منها على شمعة ارتسم فيها ذلك النقش فان ضرب عليها
خاتم اخر لم يثر في الشمعة نقش اخر ولو سبق الى الشمعة الذي ضرب عليها اولا كان
الاثر الحاصل في الشمعة هو ذلك النقش بعينه لا مائل فكان الصورة العقلية مطابقة
لكل واحد من الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة ولما طابقها
تلك الصورة ضرورة ان المطابقة انما تكون من جانبين كل واحد منها يجب ان يكون
كليا لانا نقول ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا
ولعل السر في ذلك ان الامور الخارجية ذوات متأصلة بخلاف الصور العقلية فانها
كالاظلال المقتضية للارتباط بغيرها وكان هذا المعنى معتبر في مفهوم الكلي فهي مطابقة
الصور العقلية للامور المتكثرة سواء كانت خارجية او ذهنية دون مطابقة
الامور الخارجية لها فان قيل الصورة الحاصلة من زيد مثلا في ذهن واحد من
الطائفة الذين تصوره مطابقة لكل من الصور الحاصلة في اذهان غيره ضرورة ان
الاشياء المطابقة لشيء واحد متطابقة فيلزم ان تكون الصور كلية طبقا للكلية
هي مطابقة الصور العقلية لكثيرين هي ظلالها ومتعلق لارتباطها بها قلنا الصور
الادراكية تكون اظلالا اما للامور الخارجية او لصور اخرى ذهنية ومن البين
ان الصور الحاصلة في اذهان تلك الطائفة ليس بعضها فرعا لبعضها بل كلها اظلال

لامر واحد خارجي هو زيد الى هنا كلامه وحاصله ان الكلية لا تصح تفسيرها بالاشتراك
اذ لو فسرت به لم يمكن عروضها للامور الخارجية لامتناع اتصاف ذات واحدة
بالامور المتقابلة ولا للصور العقلية لكون كل واحدة منها صورة جزئية في نفس
جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة بالمعنى المذكور اذ هي تعرض للصور العقلية كما هو
فساده ظ لان المنطقيين باسرهم قسموا المفهوم الى الكلي والجزئي فعروض الكلية هو
المعلوم دون الصور العقلية التي هي علوم ودون الموجودات الخارجية التي هي اشخاص
فاما اذا رأينا زيدا مثلا وحصل في اذهاننا مفهوم الحيوان مثلا كان هناك امور
ثلثة زيد وهو شخص موجود في الخارج لا يمكن ان يوصف بالكلية والصورة العقلية
لمفهوم الحيوان وهو ايضا لا تتصف بالكلية لانها صورة جزئية في نفس جزئية
كما اعترف به هذا القائل ومفهوم الحيوان وهو غير صورة العقول لانه معلوم لا علم
وصورته العقلية علم لا معلوم وهو الموصوف بالكلية والاشتراك بين كثيرين بمعنى
حمله عليها اذا ظهر ان امتناع عروض الاشتراك بين كثيرين للموجودات الخارجية
وكذا للصور العقلية لا يدل على عدم صحة تفسير الكلية بالاشتراك وانما كان يدل لو كان
الموصوف بالكلية احدى هاتين وليس كذلك وما ذكره من ان الكلية بمعنى المطابقة
تعرض للصور العقلية مع انها صور جزئية في نفس جزئية يستلزم ان يكون امر واحد
من جهة واحدة كليا وجزئيا ايضا فلا يكون مفهوم الكلية والجزئية متقابلين وذلك
مما لم يقل به احد ولو استدل على عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور
بان المطابقة بهذا المعنى تعرض للصور العقلية والكلية لا يمكن عروضها لتلك الصور
لكونها جزئية حالة في نفس جزئية لكان صوابا موجود في الخارج على معنى ان ما صدق عليه
اعني الشخص موجود في الخارج على ما هو تحقيق مذهب من قال بوجود الطبائع
في الاعيان وهو جزء من الاشخاص لان الشخص عبارة عن مجموع الماهية والتشخص
ونسبة الماهية الى التشخص نسبة الجنس الى الفصل هذا وقد استدل على وجود الماهية
لا بشرط شيء بانه جزء من الشخص الموجود في الخارج فان الحيوان مثلا جزء من ز

الحيوان الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود فيه واعترض عليه
بانه ان اريد ان الحيوان جزء له في الخارج فهو ممنوع بل هو اول المسئلة وان اريد انه
جزء في العقل فهو مسلم لكن الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية لا يجب ان يكون
موجودة في الخارج الا ترى ان العمى جزء لهذا الاعمى الموجود في الخارج مع انه ليس
بموجود فيه وصادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف اليه هذا الكلام انما تم
في الماهية لا بشرط شيء بالاصطلاح الاخر الذي سبق ذكره والكلية العارضة
للماهية تسمى كليا منطقيا لان المنطقي انما يبحث عن الكلي من حيث هو كلي من غير التفات
الى طبيعة من الطبائع وتسمى المركب من المعروض والعارض كليا عقليا وتسمى اي
الكلي المنطقي والكلي العقلي ذهنيان يعني من المعقولات الثانية اما الكلي المنطقي
فقد سبق بيان ذلك فيه واما الكلي العقلي فلتركبه منه فهذه يعني الكلي الطبيعي والمنطقي و
والعقلي اعتبارات ثلث ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة والماهية منها بسيطة
وهي ما لا جزء له ومنها مركبة وهي ما له جزء وهما موجودان ضرورة دعوى الضرورة
في وجود الماهية المركبة ظ فان وجود الانسان والشجر والبيت وامثالها
من المركبات ضروري وكذلك تركبها ايضا معلوم بالضرورة واما وجود الماهية
البسيطة فدعوى الضرورة فيه محل تأمل وقد يستدل عليه بان المركب لا بد وان
ينتهي في التحليل الى البسيط لان كل كثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من
الواحد لانه مبدؤها فلو انتفى الواحد انتفى الكثير لانتفاء مبدائه لا يقال ان
اريد بالواحد ما هو واحد وحدة حقيقية فكون كل كثرة لا بد فيها من الواحد ممنوع لجواز ان
يكون كل واحد من اجزاء الكثرة مركبا من آحاد وكل واحد منها مركب من آحاد
اخر كذلك وهكذا الى غير النهاية وان اردت به ما هو اعم من الواحد الحقيقي والاعتباري
فذلك مسلم لكن لا يجديك نفعا اذ لا يلزم منه انتهاء المركب الى البسيط والمستلزم
لانا نقول لا معنى للكثرة في الحقيقة الا المتألف من الاحاد الحقيقية واما الواحد
المركب مما لا يتناهى فانه وان جاز ان يعتبر له الكثرة لكنه في الحقيقة كثرة في نفسه

فالكثرة المركبة من تلك الآحاد الاعتبارية مركبة من كثرات في الحقيقة فلا بد هناك
من آحاد حقيقية والا لزم تحقق كثرات حقيقية من غير ان يتحقق هناك آحاد اصلا
وهو مع بديهيته و وصفناها اي البساطة والتركيب اعتباريان لا وجود لهما في
الخارج متنافيان لا يصدقان على شيء اصلا ولا يرتفعان لان كون الشيء ذا جزء
وعدم كونه ذا جزء متقابلان تقابل سلب وايجاب وقد يتضايفان يعني قد
يعتبران على وجه يكونان متضايفين فان البساطة قد تطلق على كون الشيء جزءا
من شيء آخر والتركيب على كون شيء كلا لشيء آخر فيتعاكسان في العموم والخصوص مع
اعتبارهما بالمعنى يعني ان البسيط والمركب الاضافيين اذا اعتبرا وقيسا مع
من البسيط والمركب الحقيقيين البسيط بالبسيط والمركب بالمركب يتعاكسان في
العموم والخصوص اي يكون البسيط الاضافي اعم مطلقا من البسيط الحقيقي لان كل
ما لا جزء له يصدق عليه انه جزء لما تركب منه ومن غيره وليس كل ما هو جزء لغيره
يصدق عليه انه لا جزء له لجواز ان يكون جزء شيء ذا اجزاء وعلى عكس النسبة بين المركبين
الاضافي والحقيقي فان المركب الاضافي اخص مطلقا من المركب الحقيقي لان كل مركب
اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر اضافته
الى جزئه وفيه نظر لان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزءا
من شيء اصلا فالقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع ان له جزءا البتة
مع انه لا يلزم ان يكون جزءا من شيء فضلا عن اعتبار ذلك بل قطعا بل النسبة
بين البسيطين عموم من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء من مركب كالوحدة للعدد
وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا يتركب منه شيء كالواجب وبالعكس
في مركب وقع جزء المركب آخر كالجسم للحيوان وبين المركبين مساواة ان لم يشترط في
الاضافي اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي لا بد ان يكون له جزء فيكون هو مركبا
اضافيا بالقياس الى ذلك الجزء وبالعكس وعموم مطلقا ان اشترط ذلك اذ كل
مركب بالقياس الى جزئه فهو مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي الا

الى جزئه فيكون اعم مطلقا من الاضافي وكما يحتاج المركب الى الجاعل فكذا
في البسيط يحتاج الى جاعل اختلفوا في ان الماهيات الممكنة هل هي مجعولة
بجعل الجاعل ام لا على اقوال ثلثة الاول ما اختاره المصنف وهو انها كلها مجعولة
بجعل الجاعل سواء كانت مركبة او بسيطة وذلك لان المحوج الى تأثير الفاعل هو
الامكان العارض للمركبات والبسائط فكلها محتاجة الى جعل الجاعل ثم الاثر المجعول
في الخارج من جعل الجاعل اي تأثير الفاعل هو ذات الممكن لا وجوده فلذلك قال
ماهيات الممكنات مجعولة بجعل الجاعل دون وجوداتها الثاني انها غير مجعولة مطلقا
مركبات او بسيطة اذ لو كانت الانسانية مثلا بجعل الجاعل لم تكن الانسانية عند عدم
جعل الجاعل انسانية وسلب الشيء عن نفسه محال والجواب ما سبق من انا لا نسلم استحالته
فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه انما المحال الايجاب المعدول وحاصله ان الانسانية
عند عدم الجعل يرتفع الماهية الانسانية عن الخارج راسا فلا يصدق عليها حكم ايجابي
بل يصدق سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج لا انها تتقرر
في الخارج مع اللاانسانية حتى يلزم صدق قولنا الانسانية لا انسانية والمحال هذا
الثاني لا الاول الثالث ان المركبة مجعولة بخلاف البسيطة اذ لو كان البسيط مجعولا
لكان ممكنا لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان لكن
الامكان نسبة تقتضي الاثنينية فيلزم ان يكون في البسيط اثنينية فلا يكون البسيط
بسيطا هف والجواب ان الامكان نسبة بين الماهية ووجودها لا بين اجزاء الماهية
حتى يقتضي اثنينية فيها قال صاحب المواقف ان هذه المسئلة من المداحض و
كن حيث اداركك باسرار حقيقة الى تحرير محل النزاع ومنشأ المذاهب وهي
ان الحكماء لما اثبتوا الوجود الذهني رأوا اعراض الماهيات ثلثة اقسام قسم
يلحق الماهية من حيث هي اي بلا وجود وجدت كالزوجية للاربعة وقسم يلحقها باعتبار
وجودها الخارجي كالسواد للجسم وقسم يلحقها باعتبار وجودها الذهني وهو الذي
يسمى معقولا ثانيا كالذاتية والعرضية فتنبهوا لقولهم ان الماهيات غير مجعولة

ان المجعولية من عوارض الوجود الخارجي لا من عوارض الماهية واراد بالاحتياج
بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل وقال بعضهم وقد ارادوا بالمجعولية الى الغير سواء
كان فاعلا او جزءا منه واعتقدوا انها تلحق الماهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن
وجودها فان الاحتياج الى جزئها الداخل في قوامها يلحقها لنفس مفهومها من حيث هو
فانما وجدت الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيطة
اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وان اشتركا في الاحتياج اللازم للوجود وارادوا
بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط اذ ليس فيه شيئان ان الاحتياج العارض للماهية
المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للماهية البسيطة و
هذا ايضا كلام حق لا شبهة فيه وقال بعضهم الماهيات كلها بسيطها ومركبها
مجعولة وقد ارادوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضه لنفس الماهية
او للوجود هذا ايضا كلام صدق لا شك فيه وقال بعض المحققين فيه بعد لان
البحث عن لحوق الماهية انه من لوازمها من حيث هي او من لوازم وجودها الخارجي
او الذهني جار في كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة
وايضا كما ان الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة
اليه في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية
الممكنة مطلقا فانها انما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها
به عينيا او ذهنيا وان فسر المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي
كان الكلام صحيحا والتقييد تكلفا وابعد من ذلك ما قاله الامام الرازي من ان معنى
قولهم الماهية غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها على قياس ما قيل
من ان الماهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان يقال معنى قولهم الماهيات ليست
مجعولة بل هي مجعولة باعتبار وجودها فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ
معها مفهوما سواها لم تعقل هناك جعلا اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور
توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولا لتلك الاخرى وكذا لا يتصور تاثير الفاعل

في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تاثيره في الماهية باعتبار الوجود بمعنى
انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج
فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل
يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا اثباتا في
الخارج فليست الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة
بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا يمنع ان ينازع فيه
لا سيما من نفى المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه اولا ومن اثبتها لها
مما بيناه انفا فالقول بنفي المجعولية مطلقا واثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على
ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان ارادوا
بالمجعولية احد المعنيين المذكورين فالفرق باطل لان المجعولية بمعنى جعل الماهية تلك
الماهية منفية عنهما معا وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة لهما معا وان ارادوا كما
الكلام كلامهم ان الماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى
ضم بعض اجزائها الى بعض وبهذا الاعتبار لها حاجة الى جاعل يجعلها في نفسها
بضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو و
المركب متشاركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود وفي نفي المجعولية بحسب الماهية
ومتمايزان بان المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط
كان هذا ايضا صوابا لا مرية فيه ولاح ان قولهم الامكان لا يعرض للبسيط
لم يريدوا به امكانه بالقياس الى وجوده لظهور بطلانه اذ الكلام في الماهيات
الممكنة دون الواجب والممتنع وايضا الوجه في نفي هذا الامكان عن البسيط بما ذكر لا يجري
في الوجوب والامتناع ايضا لانهما نسبة كالامكان بل ارادوا به حاجته في
حد ذاته كما في المركب ووجه دفع الجواب عنه بما ذكر من ان عروض الامكان
للبسيط لا يقتضي اثنينية في ذاته انتهى كلامه ولا يخفى على المتامل ان ما ذكره
من التوفيق بين القولين الاولين لا يغني نفي المجعولية مطلقا واثباتها مطلقا كلام

حتى لا شبهة فيه وقد اسلفنا بعينه في مبحث حاجة الممكن الى المؤثر لكن توجيه القول الثالث على ما ذكر فيه ذلك البعد الذي كان قد قرب منه اذ محصله ان الحاجة الى الفاعل من لوازم ماهية المركب دون البسيط فانها بالنسبة اليه من لوازم الوجود دون الماهية فليتأمل وهما اي البسيط والمركب قد يقومان بانفسهما اي لا يحتاجان في تقومهما الى محل يقومان به لا ان لهما قياما حسيا بانفسهما كما ان لهما قياما حسيا بغيرهما وقد يفتقران في تقومهما الى المحل فهناك اقسام اربعة بسيط قائم بنفسه كالواجب تعالى وبسيط قائم بغيره كالنقطة ومركب قائم بنفسه كالجسم ومركب قائم بغيره كالسواد والمركب مركب عما يتقدمه وجودا وعدما بالقياس الى الذهن والخارج يعني ان اجزاء الماهية متقدم عليها بحسب الوجودين الذهني والخارجي فان وجود البيت في الخارج يفتقر الى وجود الجدار والسقف فيه وكذا وجوده في الذهن مفتقر الى وجودهما فيه ويجب التقدم من ايضا فان عدم البيت في الخارج مفتقر الى عدم الجدار والسقف فيه وكذا عدمه في الذهن مفتقر الى عدم احدهما لكن من التقدمين اعني تقدم الاجزاء على الماهية بحسب الوجود وتقدمها عليها بحسب العدم فرق من وجهين احدهما ان التقدم بحسب الوجود يتحقق بالنسبة الى كل جزء واما التقدم بحسب العدم فانما هو بالنسبة الى ما من الاجزاء فان وجود البيت مفتقر الى وجود كل من الجدار والسقف وعدمه انما يفتقر الى عدم احدهما ايا كان والثاني ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع والتقدم بحسب العدم تقدم بالعلية فان وجود كل من الجدار والسقف علة ناقصة لوجود البيت وعدم احدهما ايا كان علة تامة لعدمه فان قيل يلزم من ذلك ان يكون لشيء واحد بعينه هو عدم هذا البيت المعين مثلا علل تامة بعدد اجزائه اذ عدم الجدار على ما مر علة تامة لعدم البيت كما ان عدم السقف ايضا علة تامة له وهم قد صرحوا باستحالة توارد علل تامة على معلول واحد بالشخص قلنا البرهان انما دل على ان الواحد بالشخص لا يمكن ان يكون له علل تامة مجتمعة او ممكنة الاجتماع واما العلل التامة الخ

يستحيل اجتماعها فلا برهان على استحالتها لان كل واحد من عدم الاجزاء علة تامة لعدم المركب بشرط تقدمه على سائر الاعدام الاخر واذا عدم جزء من المركب في زمان ولم يعدم في ذلك الزمان ولا قبله جزء آخر منه كان ذلك العدم مع هذا الشرط علة تامة لعدم المركب واذا عدم جزء آخر منه في زمان لم يكن شيء من هذين علة تامة لعدم المركب لفقدان الشرط بل مجموعهما علة تامة له بشرط تقدمه زمانا على اعدام الاجزاء الاخر فهذه علل تامة قد اعتبر فيها شروط متنافية فلا يمكن اجتماعها وظاهر ان ذلك انما اذا عدم المركب بعدم جزء منه لم يكن ان يعدم بعدم جزء آخر بعده وهذا الاشكال ليس مخصوصا باعدام الاجزاء بل جار في اعدام سائر العلل الناقصة كعدم الفاعل وعدم المادة وعدم الشرط فان كل واحد منها ايضا علة تامة لعدم المعلول ووجه التفصي ما نبهت عليه وهو اي تقدم الاجزاء على الماهية علة الغنى للاجزاء عن السبب الجديد لان الجزء لما كان متقدما على الكل في تحقق الكل فلا بد وان يتحقق الجزء اولا فاستحال عند تحقق الكل احتياجه الى سبب جديد يحققه لامتناع تحصيل الحاصل فباعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج غني يعني ان الغني عن السبب الجديد ان اعتبر في الجزء بحسب الوجود الذهني سمي الجزء بين الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود الخارجي يسمى الجزء الغني فيحصل للجزء خواص ثلث واحدة هي التقدم بحسب الوجودين الذهني والخارجي متعاكسة اي خاصة مساوية للجزء فان كل جزء متقدم على الكل وكل ما هو متقدم على آخر فهو جزء له فان قيل ان اريد بهذا التقدم التقدم في الوجودين جميعا على ما هو الظاهر من عبارة القوم فقط لا ان الجزء الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود الخارجي والا امتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود الخارجي على ما ذكر فالعلة الفاعلية للشيء متقدمة عليه في الخارج ان كانت علة له في الخارج وان كانت في الذهن فهذه الخاصة لا تكون مساوية للجزء لصدقها على العلة الفاعلية ايضا اقول الا ان مرادهم الاول على ما صرح به الامام لكن

معناه ان الجزء متقدم على الكل في الوجودين جميعا ان كان منهما مغايرة في
الوجودين بيان ذلك ان الجزء لابد وان يكون مغايرا للكل بحسب التعقل و الوجود
الذهني فان كان مع ذلك مغايرا له بحسب الوجود الخارجي ايضا وذلك اذا
كان جزءا غير محمول وجب تقدمه بحسب الوجودين جميعا كما ذكرنا في مثال البيت و
ان لم يكن مغايرا له بحسب الوجود الخارجي وذلك اذا كان من الاجزاء المحمولة فا
عن الكل بحسب الخارج لم يتصور التقدم بحسب الخارج وانما يكون تقدمه بحسب الوجود
الذهني فقط لكنه بحيث لو كان له وجود خارجي مغاير لوجود الكل في الخارج وجب
ان يكون متقدما عليه في الوجود الخارجي فهذا المعنى اعني التقدم بحسب الوجودين
على تقدير المغايرة بحسبهما خاصة مساوية للجزء لا يوجد في العلل الفاعلية لان العلة
الفاعلية للشيء ان كانت علة له في الخارج لا يجب تقدمها في الوجود الذهني وان
كانت علة له في الذهن لا يجب تقدمها في الوجود الخارجي فان قيل لنا ان نختار ان
مرادهم المعنى الثاني اعني الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم
بالوجود الخارجي ولا يرد النقض بالعلة الفاعلية للشيء لانه لا يصدق عليها انها
متقدمة عليه بالوجود الذهني ان كانت علة له في الوجود الذهني فان الفاعل للوجود
الصوري في الاول ان هو المبدأ الفياض ومقدمات الدليل انما معدات لفيضانه
منه وقد يحصل لنا معلومات كثيرة ولا يخطر ببالنا المبدأ الفياض قطعا لكن
يعود ويتوجه النقض بالعلل المعدة اذ يصدق عليها انه يجب تقدمها بالوجود
الخارجي ان كانت علة معدة بحسب الوجود الخارجي وتقدمها بالوجود الذهني
ان كانت معدة بحسب الوجود الذهني كمقدمات الدليل واما ثانيا اي الحصل
للجزء خاصتان اخريان متفرعتان على الخاصة الاولى فان الجزء لما كان متقدما على
الكل بحسب الوجود الذهني والخارجي لزم من الاول استغنى من تقدمه بحسب الوجود
الذهني استغناؤه عن الوسط في التصديق بمعنى ان جزم العقل بثبوت الجزء للماهية لا يتوقف
على ملاحظة وسط واكتساب بالبرهان بل يجب اثباته لها ويمتنع سلبه عنها بمجرد

تصورهما ومن الثاني استغناه من تقدمه بحسب الوجود الخارجي الاستغناء عن الواسطة
في الثبوت بمعنى ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد لا يفتقر
الى سبب جديد فظهر ان للجزء خواص ثلثا الاولى التقدم بحسب الوجودين وهي
خاصة حقيقية لا يصدق على شيء من العوارض الثانية الاستغناء عن الوسط
في التصديق بمعنى وجوب الثبوت وامتناع السلب بمجرد اخطار الجزء و
الماهية بالبال بل بمجرد تصور الماهية وهذه خاصة اضافية لا حقيقية لصدقها على
اللوازم البينة بالمعنى الاعم ان اشترط اخطارهما والاخص ان اكتفى بتصور
الماهية والثالثة الاستغناء عن الواسطة في الثبوت وهي ايضا اضافية
لصدقها على لوازم الماهية سواء كان الجزم بثبوتها لها محتاجا الى وسط كمساواة
الزوايا الثلث للقائمتين بالنسبة الى المثلث فانه لازم لذاته ويفتقر بيانه الى
وسايط او غير محتاج كالانقسام بمتساويين للاربعة ثم المركب قد يكون
هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وربما
يضع بازائه اسما كالعشرة من الآحاد والعسكر من الافراد ولا يلزم فيه احتياج
بعض الاجزاء الى البعض فان قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا فغلط لان
احتياج الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم قطعا وان اريد الاحتياج
فيما بين الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم في المركب الحقيقي ايضا كالبسائط
العنصرية للمركبات المعدنية مثلا قلنا المراد الاول والصور الاجتماعية في
المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس للعسكر
في الخارج الا تلك الافراد فلو اخذت جزءا منها لم تكن تلك الهيئات موجودا
خارجية لان باجزائه معدوم فهو معدوم قطعا والكلام فيها بخلاف المركبات
الحقيقية فان لها صورا اجتماعية متحققة في نفس الامر كما في البيت بل قد يحدث
فيها غير مفرداتها مزاج كما في المعجون بل وصور نوعية جوهرية هي مبدا الآثار الجديدة
كما في الترياق فان قيل كل من المزاج والهيئة الاجتماعية عرض فكيف يكون

جزا من المعجون والبيت وهما جوهران قلنا لا استحالة في ان يتركب جوهر من
جزئين احدهما جوهر والآخر عرض قائم بذلك الجوهر الذي هو جزؤه انما المستحيل ان
يتركب من عرض قائم بذلك الجوهر لانه يكون متاخرا عنه وما يكون جزء الشيء يكون
متقدما عليه وقد يكون حقيقيا بان يحصل من اجتماع عدة موجودات حقيقة واحدة
وحدة حقيقية مختصة باللوازم والآثار ولابد في هذا المركب من حاجة
فالبعض الاجزاء الى البعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الاخر لم يحصل منها
ماهية واحدة وحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان وهذا الحكم
الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح لا للاستدلال به فانه ربما يخفى التصديق البديهي لخفاء في
تصورات اطرافه وتلك الحاجة قد تكون من جانب واحد كالمركب من البسائط
العنصرية وما تتقوم بها من الصور المعدنية او النباتية والحيوانية فان الصورة تحتاج
الى تلك المواد من غير عكس وقد تكون من جانبين لكن لا باعتبار واحد والا
لزم الدور وهذا معنى قوله ولا يمكن شمولها اي شمول الحاجة للاجزاء باعتبار واحد
بل يجب ان يكون باعتبارين كاحتياج الهيولى الى الصورة من جهة البقاء واحتياج
الصورة الى الهيولى من جهة التشخص وهي اي الاجزاء المحمولة قد يتميز في الخارج بان
يكون لكل واحد منها وجود مستقل في الخارج غير وجود الاخر فيه وبالضرورة
يكون متميزة في الذهن ايضا وهذه الاجزاء لا يمكن حملها على المركب ولا حمل بعضها
على بعض مواطاة وقد يتميز في الذهن فقط دون الخارج وهذه الاجزاء هي
المحمولة وقد تحيرت افهام العلماء في كيفية تركب الماهية من الاجزاء المحمولة واختلفوا
على مذاهب اربعة حسب الاحتمالات الممكنة وذلك لان هذه الاجزاء اما
ان يكون صور الامور متعددة او لامر واحد وعلى الاول اما ان يكون تلك الامور
موجودة بوجود واحد او بوجودات متعددة وعلى الثاني اما ان يكون تلك الصور
ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج او لا فهذه احتمالات اربعة قد اخذ
كل واحد منها مذهبا الاحتمال الاول ان يكون تلك الاجزاء صور الامور متعددة

موجودة بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب
ماهية لا وجودا ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحد من
تلك الامور لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها
من حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال الاحتمال الثاني
ان يكون تلك الاجزاء صور الامور متعددة موجودة بوجودات متعددة
وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية ووجودا ويرد
ان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع حملها على المركب وكذا حمل
بعضها على بعض فان المتغايرين بحسب الوجود الخارجي وان فرض منهما اي ارتباط
امكن يمتنع ان يقال احدهما هو الاخر ويقال المجتمع منهما هو هذا الواحد وذا
الواحد تشهد بذلك بديهة العقل وبهذا يبطل ما تمسك به هذا القائل من انها
لما التأمت وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات
وحمل بعضها على بعض ايضا الاحتمال الثالث ان يكون تلك الاجزاء صور الامر
واحد لكن كانت ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج وهذا قول من قال
انه لا معنى للتركب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا قد حصل له معان
بتبعها معان اخر فيحصل من تلك المعاني مفهومات صادقة عليه هو هو وهو بتصيير
باعتبار حصولها شيئا مخصوصا ذا ماهية مخصوصة ممتازا عن سائر الاشياء
بالجنس والخواص فالماخوذ من المتبوعات هي الذاتيات وبها صارت
تلك الجنسية اذ ليس المراد بهذا النوع من الماهيات سوى ان يكون شيء قد حصل له
معان تبعها صفات لا توجد بدونها والماخوذ من التوابع هي العرضيات
اذ ليس لها مدخل في تلك الجنسية بل انما حصلت باللزوم كما حصل للانسان عدة
من المعاني كالابعاد والنمو والحس والحركة بالارادة والنطق وهي استتبعت
معاني اخرى الابعاد والتحيز والنمو التغذي والحس الانفعال والنطق التعجب و
الضحك والمجموع قابلية الصناعات فصار بها جوهرا جسمانيا ناميا حساسا

متحركا بالارادة ناطقا وهي الذاتيات فصار متحيزا صغيرا مستقلا منتجيا ضاحكا
قابلا للصناعات وهي العرضيات وزعم هذا القائل انه سهل بهذا التحقيق
امتياز الذاتيات من العرضيات الذي هو معظم اركان الحكمة وتقرب منه
ما قالوا ان الجنس والفصل قد يكونان ماخوذين من اجزاء خارجية ولذلك حكموا
بان اجناس الاجسام وفصولها ماخوذة من مواد وصور وان الحيوان
ماخوذ من بدن الانسان والناطق من نفسه الناطقة وهو مردود بان تلك المحمولات
الحاصلة للشيء المستقيمة بمعان اخرى ان كانت داخلة في ذلك الشيء كان مركبا
من اجزاء متمايزة في الوجود فلا يكون شيء منها محمولا عليه مواطاة ولا يكون المحمولات
المشتقة منها ذاتيات له لان المشتق من جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجة عن
المركب ضرورة خروج النسبة عن المنتسبين والمشتمل على ما هو خارج عن الشيء لا
يكون ذاتيا له والا لزم ان يدخل في الماهية ما هو خارج عنها وان كانت خارجة
عنه لم يكن شيء منها ذاتيا له وكذا المحمولات المشتقة منها لا يكون ذاتيات له
لاشتمالها على تلك المعاني الخارجة عن المركب هكذا ذكر بعض المحققين اقول
ويستفاد منه ان الاجزاء المحمولة لا يكون مفهومات المشتقات لان ماخذ الاشتقاق
ان كان خارجا عن ماهية المركب فقط والا فمفهوم المشتق يشتمل على نسبة ماخذ الاشتقاق
الى ما صدق عليه المشتق اعني المركب فالنسبة خارجة عن المركب وكذا مفهوم
المشتق لاشتماله عليها الاحتمال الرابع ان يكون تلك الاجزاء صور الشيء وهو
هو بسيط دائما وجودا لكن ينتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور وان حمل
الاجزاء في الخارج هو بعينه جعل المركب فيه ولا امتياز بينها الا في الذهن وهو
المختار عند المحققين ولا اشكال عليه الا ما سلف من ان الصور العقلية المختلفة كيف
تتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه هناك **واذا اعتبر**
عروض العموم ومقابليه يعني الخصوص للاجزاء الماهية وعدم عروضها لها **فقد**
تتباين وقد تتداخل يعني ينقسم تلك الاجزاء الى متباينة لا يكون منها عموم وخصوص

لا مطلقا ولا من وجه والى متداخلة بينها عموم وخصوص ولم يعتبر المصنف المساواة
بناء على امتناع تركب الماهية الحقيقية من امرين متساويين عنده على ما سيجيء والا
لزم ادراج المتساوية في المتباينة وفيه بعد ومنهم من ادرجها في المتداخلة حيث
قال الاجزاء قد تتداخل بان يكون بينها تصادق بالمساواة او العموم مطلقا او من
وجه وقد تتباين بان لا يكون بينها تصادق اصلا والمشهور ان المتداخلة ما يكون
بعضها اعم من بعض فلا تصادق المتساوية فيحتاج الى ان يجعل قسما ثالثا ويسمى الاجزاء
المتصادقة ومتباينة ثم تقسم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية **وقد يوخذ** الاجزاء
المتداخلة لا الاجزاء مطلقا **موادا وقد يوخذ محمولة** قد استوفينا الكلام في بيان
هذين الاعتبارين فلا نعيده وانما ارجعنا الضمير الى الاجزاء المتداخلة لا الى
الاجزاء مطلقا لان هذين الاعتبارين انما يجريان في الاجزاء المحمولة على ما اشرنا
اليه في صدر ذلك البحث ولعل المصنف انما اخر ذكر المتداخلة من المتباينة مع ان
الانسب كان تقديمها عليها اشارة الى ذلك **فيعرض لها** اي للاجزاء المحمولة
الجنسية والفصلية البتة يعني ان الاجزاء المحمولة اما اجناس او فصول بمعنى منع الخلو
لان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية وما يخالفها في الحقيقة
كان جنسا والا كان فصلا لاستحالة ان يكون جزءا لجميع الماهيات لمكان البسائط
فهو يميز الماهية عن بعضها ولا معنى للفصل سوى ما يكون ذاتيا يميز الماهية في الجملة
ولا يكون تمام الذاتي المشترك **وجعلاهما واحد** اذ لو كان لكل منهما وجود مغاير
لوجود الآخر لم يكن احدهما محمولا على الآخر ولا على الماهية المركبة منهما حملا بالمواطاة
والجنس كالمادة وهو معلول والفصل كالصورة وهو علة الجنس والفصل اذا نسبا
الى المادة والصورة يكون الجنس كالمادة في ان الشيء اي المركب حاصل معه بالقوة
والفصل كالصورة في ان الشيء حاصل معه بالفعل والفصل علة والجنس معلول على
معنى ان الطبيعة الجنسية اذا حصلت في العقل كانت امرا مبهما مترددا بين اشياء
متكثرة هو عين كل واحد منها بحسب الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحد

منها فاذا انضم اليها الفصل تعينت وزال عنها الابهام والتردد واطلقت على
تمام حقيقة واحد من تلك الاشياء فالفصل علة لصفات الجنس في الذهن وهو
التعين وزوال الابهام والتحصل اعني الانطباق على تمام الماهية فيكون الفصل
علة للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات وعليته له بهذا المعنى بديهية
بعد تعقل الطبيعة الجنسية والفصلية على ما ينبغي ومن توهم كون الفصل علة لوجود الجنس في
الذهن فقط والا لزم تعقل الجنس الا مع فصل ما وكذا من توهم كونه علة لوجوده في الخارج والا
لتغايرا في الوجود وامتنع الحمل بالمواطاة: **وما لا جنس له لا فصل له** بناء على امتناع
تركب الماهية من امرين متساويين فلو تركب الماهية من جزئين كان احدهما اعم وهو
الجنس والآخر اخص وهو الفصل فما لا جنس له لا يكون مركبا فلا يكون له فصل وفيه
بحث سيجيء بيانه قال الشيخ في الشفاء الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على
الماهية او لا فان دل على الماهية فاما ان يدل على الماهية المتفقة افرادها وهو النوع او
المختلفة افرادها وهو الجنس وان لم يدل فلا يكون اعم الذاتيات والا لدل على الماهية
المشتركة بل يكون اخص منه فيميز الماهية عن مشاركاتها في ذلك الاعم فيكون فصلا ثم رسم
الفصل في الشفاء بانه المقول على النوع في جواب اي شيء هو في ذاته من جنسه
وذكر ايضا فيه انه ليس من الفصول المقومة ما لا انقسم وقال في الاشارات اشارة
الى الفصل واما الذاتي الذي ليس يصلح ان يقال على الكثرة التي كليته بالقياس
اليها قولا في جواب ما هو فلا شك انه يصلح للتمييز الذاتي لها عما يشاركها في
الوجود او في جنس ما ثم رسم الفصل في الاشارات بما هو اعم مما في الشفاء حيث
قال ويرسم بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره وقال بعض المحققين
كلام الشفاء مبني على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين والا فلا نم انه
لو لم يكن اعم من الذاتيات كان اخص منه اما اولا فلجواز ان لا يكون ثمة ذاتي
اعم كما اذا تركب من امرين متساويين فقط واما ثانيا فلجواز ان يكون مساويا
للاعم وايضا فيكون كل من الامرين المتساويين فصلا فلا يصح في تعريف الفصل

قوله من جنسه وكلام الاشارات مبني على جواز تركب الماهية من امرين متساويين
فاذا كان الذاتي مساويا لاعم الذاتيات او لم يكن هناك ذاتي اعم كان مميزا عن
مشاركاته في الوجود لا في الجنس وكان فصلا بمقتضى تعريفه المذكور في الاشارات
حيث عمم ولم يقيد بقوله من جنسه واذا كان اخص منه كان مميزا عن مشاركاته
في الجنس وقال المصنف في شرحه للاشارات الفصل قد يكون خاصا بالجنس
كالحساس للنامي مثلا فانه لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من
يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين فان الجنس
انما يحصل ويتقوم به نوعا فذلك النوع انما يمتاز بذلك الفصل اما على التقدير الاول
فعن كل ما عداه مما يشاركه في الوجود واما على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه في
الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما يشاركه في الوجود اذ لا يمتاز
به عن الملائكة عما يشاركه في الحيوانية فقط وهو المراد بقوله عما يشاركها في الوجود
او في جنس ما وقد ذهب الفاضل الشارح وغيره ممن سبقه الى ان الذاتي الذي
لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه
والمساوي له هو ما يصلح للتمييز عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح للتمييز
المختص به عما يشاركه في الجنس الذي يعمهما ولزمهم على ذلك تجويز تركب اعم الذاتيات
الذي هو الجنس العالي من امرين متساويين له لعين ولا واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين
وذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها وفيما ذهبنا اليه غنى عن
امثال هذه التمحلات الى هنا كلامه واقول اما توجيه كلام الاشارات فقد
عرفت على ان مناط الفصلية ليس هو التمييز عن جميع المشاركات والا لم يكن الفصل
البعيد فصلا بل التمييز عن بعض المشاركات ومثل الناطق يميز عن بعض المشاركات
في الوجود فلا فرق ولهذا الاعتراض وجه دفع سنذكره واما قوله غير مطابق لاصولهم
فمبني على ان الفصل محصل للطبيعة الجنسية وان الجنس العالي لا يجوز ان يكون له فصل
مقوم وان الفصل القريب لا يمكن ان يكون متعددا وان ما لا جنس له لا فصل له

الى غير ذلك فحواه ان المنطقيين قالوا بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين و
بنوا عليه تلك الفروع والشيخ معهم في الشفاء والمتاخرون لما راوا ضعف ادلتهم
على ما ستطلع رجعوا عن هذا الاصل والفروع ايضا الا ان الشيخ لهم دليل غير مبني
على هذا الاصل واما قوله غير مطابق للوجود يعني لقيام الادلة على انه ليس في الوجود
مثل تلك الماهية فمقبول كلها مدخولة فان منها انه لو تركب ماهية حقيقية من امرين
متساويين فلا بد ان يتحقق بينهما حاجة وليس احدهما اولى بالاحتياج من الاخر لانهما
ذاتيان متساويان فيحتاج كل منهما الى الاخر ويلزم الدور ورد بانا لا نم وجوب
الاحتياج في الاجزاء المحمولة لانها اجزاء ذهنية لا تمايز بينهما في الوجود الخارجي انما
بحث ذلك في الاجزاء الخارجية المتمايزة بحسب الوجود الخارجي ولو سلم فليحتج كل منهما
الى الاخر من جهة اخرى فلا يلزم الدور وايضا جاز ان يحتاج احدهما الى الاخر من
غير عكس ولا محذور اذ لا يلزم من التساوي في الصدق التساوي في الحقيقة فلا يلزم
من الاحتياج من احد الطرفين دون الاخر ترجيح بلا مرجح ومنها ان كل ماهية اما جوهر
او عرض فان كان جوهرا كان الجوهر جنسا لها وان كان عرضا كان احد التسعة او
الثلاثة على اختلاف المذهبين جنسا لها فلا يكون تركبها من امرين متساويين
وان فرض تلك الماهية جنسا من الاجناس العالية فالجوهر مثلا لو تركب من امرين
كان كل منهما اما جوهرا او عرضا لا سبيل الى الثاني والا كان الجوهر عرضا لصدقه على
الجوهر بالمواطاة اذ الكلام في الاجزاء المحمولة ولا الى الاول لانه لو كان جوهرا
فاما ان يكون جوهرا مطلقا فيلزم تركب الجوهر عن نفسه او جوهرا مخصوصا والجوهر
المطلق جزء منه فيلزم ان يكون الشيء جزء الجزء نفسه وانه محال وهكذا نقول في
ساير الاجناس العالية كالكم مثلا كل من جزئيه اما كم او لا كم ورد الكلام الى
ورد بانا لا نم انحصار الممكنات في المقولات العشر او الاربع اذ لم يتم عليه برهان
بل ولا قالوا به وانما الذي ادعوه انحصار الاجناس العالية في احدها والفرق
ظ لجواز انحصار الاجناس العالية في احدها مع وجود ممكنات كثيرة غير مندرجة

في تلك الاجناس كيف وقد صرحوا بان النقطة والوحدة من هذا القبيل سلمنا ذلك
لكن لا نم جنسيتها لما تحتها ولا دليل لهم على ذلك سلمنا لكن قوله جزء الجوهر اما ان
يكون جوهرا او عرضا اما ان يريد ان الجزء اما مفهوم الجوهر او مفهوم العرض واما ان
يريد ان الجزء اما ان يصدق عليه الجوهر او العرض فان كان المراد الاول فلا نم الحصر لجواز
ان يكون مفهومه مغايرا لمفهومي الجوهر والعرض فان جميع الممكنات لا تنحصر في
المفهومين وان كان المراد الثاني فلا نم ان الجزء لو كان جوهرا مخصوصا لزم ان يكون
الشيء جزء الجزء نفسه وانما يلزم لو كان ذاتيا له وهو ممنوع فان الصدق اعم من ان يكون
صدق الذاتي او العرضي ولا يلزم من وجود العام وجود الخاص لا يقال الكلام على
تقدير كون الجوهر جنسا لما تحته فلو صدق على جزء كان ايضا جنسا له لا عرضا لانا
نقول ليس معنى كون الجوهر جنسا لما تحته انه جنس لجميع ما صدق عليه فان ذلك ممنوع
في اي جنس كان ضرورة ان اجناس الماهيات النوعية صادقة على فصولها صدق
العرضي العام اقول وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع تركب الماهية من الاجزاء
المحمولة مطلقا سواء كانت متساوية او لا فانا نقول في الانسان مثلا انه لا يمكن ان
يتركب من الحيوان والناطق لان كلا منهما اما انسان او لا انسان وتمم الدليل
الى هنا وقد يقام الدليل على هذا المطلب من غير استعانة بامتناع تركب الماهية من
امرين متساويين فيقال الماهية التي لا جنس لها لا فصل لها لانه اذا لم يكن لها جنس لم
تشارك غيرها في ذاتي فلا تحتاج الى ان ينفصل عنه بفصل بل هي منفصلة بذاتها عن الغير
وان كانت مشاركة في الوجود وهو مردود بان عدم احتياجها في انفصالها
عن غيرها الى فصل لا يوجب ان لا يكون لها جزء مساو لها لجواز احتياجها في تقوم
حقيقتها الى الجزء المساوي لا للتفصيل بل لتحقق حقيقتها والجزء المساوي فصل
لانحصار اجزاء الماهيات في الجنس والفصل وقال الفصل يعتبر فيه امور ثلثة
الاول التمييز والثاني التعيين وازالة الابهام والثالث التحصيل اي جعل المطلق
على تمام الماهية قال الشيخ في الشفاء ان الفصل له معنيان اول وثان فان المنطقيين

كما نواستعملوه فيما تميز به شيء عن شيء لازما او مفارقا ذاتيا او عرضيا ثم نقلوه الى
ما تميز به الشيء في ذاته وهو الذي يتقوم به طبيعة الجنس فيعرزه ويعينها ويجعلها
نوعا فلو جوز ما ركب ماهية من امرين متساويين لا يكون شيء منهما فصلا لها اذ
لا يتصور شيء من هذه الامور الثلثة في واحد من الامرين اما التمييز فلان تلك
الماهية لا تشارك لها في ذاتي فلا يتصور فيها تميز عن المشاركات في الذاتيات
نعم لها مشاركات في امور عرضية كالوجود وغيره لكنها بذاتها ممتازة عنها كما ان
جزؤها ممتاز بذاته عما يشاركه في عرضياته فليس كون احدهما مميزا للاخر عن المشاركات
في العرضيات باولى من عكسه واما التحصيل والتعيين فلانهما فرعان على ابهام
يرد من جهات لا يستطيق على تمام ماهية منها وذلك مفقود فيما ركب من امور
متساوية ولما فقدت هذه المعاني الثلثة باسرها في تلك الامور المتساوية لم يكن شيء
منها فصلا بالمعنى المذكور بل كان اطلاق الفصل على تلك الامور بالاشتراك
اللفظي ونحن انما ادعينا ان ما لا جنس له لا فصل له بذلك المعنى لا بمعنى اخر يوضع له
الفصل تارة اخرى والجواب ان المعتبر في مفهوم الفصل هو التمييز الذاتي دون التعيين
والتحصيل فانهما خارجان عن مفهومه متغايران له لكونه مستندا الى امور مبهمة غير محصلة
وكلام الشيخ في الشفاء وقد ذكرنا انه مبني على امتناع مثل هذه الماهية ثم ذلك التمييز الذاتي
حاصل في كل واحد من تلك الامور المتساوية فانه يميز الماهية عما عداها سواء فرضنا
ان تلك الماهية بعينها مشاركة ايضا لما عداها ولا يلزم منه تحصيل الحاصل لان امتيازها
بعينها عن اغيارها اذا تميز الجزء لها كان امتيازها باحد الجزئين عن اغيارها بالجزء
الاخر وظاهر انها لا تمتاز بعينها اصلا بل امتيازها باجزائها واذا كان كل
واحد من الامور المتساوية مميزا ذاتيا للماهية كان فصلا لها بذلك المعنى حقيقة
كيف لا وقد يبطل انحصار الذاتي في الجنس والفصل بل انحصار الكليات
الخمس وفساده اظهر من ان يخفى ولو قال الماهية اذا تركبت من جزئين محمولين فلا بد
ان يكون مركبة من جنس وفصل اما اذا كان احد الجزئين اعم من الاخر فظاهر وان

اذا تساويا فلان تلك الماهية المركبة مشاركة لاحدهما في طبيعته لانه صادق
على الماهية المركبة وعلى نفسه وهو تمام المشترك منهما ضرورة انهما لا يشتركان
في ذاتي اخر ولا خفاء في انهما محمولين بالكلية فيكون جنسا والماهية المركبة مخالفة
له في طبيعة الجزء الاخر لانه ذاتي للماهية عرضي له فهو مميز ذاتي لها بالقياس الى ذلك
الجزء كيف وهو صادق على ذلك الجزء ايضا وان كان صدقا عرضيا فان احد
مع وصف كونه ذاتيا حتى يخص الماهية ورد ان وصف الذاتية امر اعتباري فلا
يكون الماخوذ معه فصلا للماهية الموجودة وايضا مشاركة الماهية المركبة احد جزئيها
في طبيعته لا يوجب ان يكون جنسا وانما يكون كذلك لو كان تحته نوعان د
التي لا يكون نوعا لنفسه وكل فصل تام اي قريب بها . فاما المقصود الفصل البعيد
بالنسبة اليه فان الفصل البعيد وان ميز الماهية التي هو بالنسبة اليها فصل بعيد
عن بعض مشاركاتها لكن لا يميزها عن تمام مشاركاتها ولا يحصلها نوعا بخلاف
الفصل القريب فان الناطق مثلا يميز الانسان عن تمام مشاركاته ويحصله نوعا
والحساس لا يميز الانسان كذلك ولا يحصله انما يميزه عن جميع المشاركات
ويحصل للحيوان وهو فصل قريب بالنسبة اليه فهو واحد اذ لو تعدد فالواحد منهما
ان يحصل بانفراده الجنس فقد صار به نوعا ولم يبق للاخر في حصول هذا النوع
مدخل فيكون هو فصلا دون الاخر وان يحصل بهما معا كانا فصلا واحدا لا متعددا
وهذا الدليل مع ابتنائه على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين يرد عليه
انا نختار ان الجنس يحصل بهما معا لا بواحد منهما منفردا قولكم كانا فصلا واحدا
لا متعددا قلنا ممنوع اذ لم يوجد في مفهوم الفصل القريب ان يحصل الجنس
بانفراده لا يقال يعتبر الفصل القريب بتمام الجزء المميز ولذا سميناه فصلا
لانا نقول فح يكون هذا فضل الكلام اذ لا يتصور النزاع من احد في ان
تمام الجزء المميز لا يكون متعددا لظهور انه لو كان متعددا لم يكن ما فرض تماما تماما
وانما يتصور النزاع لو فسر الفصل القريب بالجزء المميز للشيء عن جميع ما عداه على

ما هو المشهور وابا يشكل لانا ل الحساس المتحرك بالارادة فصلان قريبان
للحيوان لانا نقول كل منهما ان يحصله فان حقيقة الفصل اذا جهلت عبر
عنها باقرب اثارها كالنطق لفصل الانسان ولما استلزم تقدم كل من الحس و
الحركة الارادية على الاخر عبر بهما معا عن فصل الحيوان هذا وقد يعبر عن هذه الدعوى
بعبارة اخرى وهي انه لا يمكن وجود فصلين في مرتبة واحدة لماهية واحدة
معنى كونهما في مرتبة واحدة ان يكون كل منهما مميزا للماهية عن جميع مشاركاتها او
لا يكون تمييز احدهما قاصرا عن تمييز الاخر وهذه العبارة انسب بقوله ولا يمكن
وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان لا
يكون احدهما جنسا للاخر فاما ان يكون منهما عموم من وجه او عموم مطلق ويلزم
ان يكون الاعم عرضيا للنوع الذي يكون الاخص جنسا للماهية بالقياس اليه والا
لم يكن الاخص تمام الذاتي المشترك فلم يكن جنسا او مساواة ويلزم ان يكون
كل منهما عرضيا لما الاخر ذاتي له والا لم يكن كل منهما او احدهما تمام الذاتي المشترك
قالوا ولو امكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لم يحصل كل منهما بالفصل وحده والا لكان
النوع متحققا بدون الجنس الاخر فلا يكون الاخر جنسا له والتقدير بخلاف ذلك
بل كان كل منهما متحصلا بالفصل وبالجنس الاخر فعلى يحصل كل منهما بمجموع الحاصل من
الجنس الاخر والفصل فيكون كل منهما علة ناقصة لتحصل الاخر فيكون تحصل كل منهما
موقوفا على الاخر فيلزم الدور واعترض بانهم ان ارادوا بالتحصل ارتفاع الابهام
الحاصل للجنس فلا نم انه لا يحصل بالفصل وحده قوله والا لكان النوع متحققا بدون
الجنس الاخر قلنا يجوز ارتفاع الابهام بالفصل مع توقف النوع على اجزائه
الباقية وان ارادوا بالتحصل تحقق حقيقة النوع به كان اللازم مما ذكره ان يتوقف
كل من الجنسين في تحصله على الفصل وذات الجنس الاخر لا على تحصله فلا دور اذ
توقف تحقق الماهية المركبة من الجنسين والفصل على كل واحد من الجنسين ولا محذور فيه
ولو صح ما ذكره لم يلتئم ماهية من ثلثة اجزاء اصلا اذ واحد منها مع الاخر لا يحصل

بدون

بدون الثالث وبالعكس اي لا يحصل الحقيقة ايضا من الثالث مع الثاني بدون
الاول بل نقول الفصل لا يحصل بدون الجنس والا لا يحصل النوع بدون الجنس فيلزم
توقف كل منهما على الاخر في تحصله قيل يمكن تقرير الدليل بهذا الا يحصل كل من
الجنسين بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر وذلك لان
الجنس اذا انفصل صار هو من حيث انه متحصل بما حصله نوعا ما قطعا وليس لماهيته خارج
عن المتحصل الذي هو ذلك الجنس والمحصل الذي هو الفصل فرضا مدخل في ماهية
ذلك النوع فيكون الجنس الاخر خارجا عنها فلا يكون جنسا لها والتقدير بخلافه
وح يلزم ان يحصل كل من الجنسين بالفصل والجنس الاخر اذ لا ثالث هناك يشاركهما
في تحصيله ولما كان كل واحد منهما مبهما لم يمكن ان يكون له مدخل في تحصيل الاخر الا
باعتبار تحصله في نفسه فيلزم ان يكون تحصل منهما علة ناقصة لتحصل الاخر فيلزم الدور
وبهذا التقرير يندفع هذا الاعتراض لكنه يتجه ان ذلك التقرير انما يتم اذا كان
الجنسان متساويين واما اذا كان احدهما اشد ابهاما كان يكون اعم مطلقا فوجه
جوازه فانه يجوز ان يكون ذات الاخر مع الفصل محصلا له فلا يلزم دور فالاولى
ان يقتصر على ان الماهية الواحدة لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها فصل
محصل متحصل به كل منهما نوعا على حدة سواء كان الفصل واحدا او متعددا فلا يكون
تلك الماهية نوعا واحدا او ماهية واحدة هف انتهى كلامه اقول ان الاعتراض
المذكور باق بحاله لان حاصل هذا التقرير ان لكل من الجنسين مدخلا في تحصيل الجنس
الاخر لكنه لما كان مبهما فما لم يتحصل ولم يزل ابهامه لم يكن له اثر في تحصل الاخر وحاصل
الاعتراض ان التحصل ان اريد به زوال الابهام فلا نم ان لكل من الجنسين مدخلا في
تحصيل الاخر بهذا المعنى وان اريد به تحقق حقيقة النوع به فلا نم انه ما لم يتحصل لم يكن له
مدخل في تحصيل الاخر فان تقوم النوع بجنس لا يتوقف على تحصل الجنس الاخر لا بمعنى
تقوم ذلك النوع به ولا بمعنى زوال ابهامه مع انه يرد عليه اعتراض اخر وهو انه
يجوز ان يكون مفهوما ان في كل منهما ابهام من وجه فرفع اجتماعهما ابهام كليهما

فيكون تحصل كل منهما باعتبار تحصل الآخر معه لا سابقا عليه ومثل ذلك يسمى دورا معيا
وهو غير باطل على ما مثل ان الحيوان والناطق في كل منهما ابهام يزول بالآخر فان
الحيوان مشترك بين الانسان والفرس مثلا والناطق يميزه عن الفرس والناطق
مشترك بينه وبين الملك والحيوان يميزه عن الملك واما تقريره الاولى
فيرد عليه منع ظاهر وهو انا لا نم انه يحصل بكل منهما نوعا على حدة وانما يلزم ذلك
لو لم يكن كلاهما متقوما بالنوع واحد على المنحصر وهو ممنوع وايضا نمنع قوله لو كان لها
جنسان في مرتبة واحدة لكان لها فصل لجواز ان يكونا مثل الحيوان والناطق على
ما مثل وعلى ما انتم فانهما يكونان على هذا التقدير جنسين للانسان لا فصل له واما
واذا ثبت امتناع جنسين في مرتبة ثبت ان اجزاء الماهية لا يكون كلها اجناسا
لان الماهية المركبة لا بد لها من جزئين لا يكون احدهما جزء الآخر فاذا كان كلاهما
جنسين لزم وجود جنسين في مرتبة واحدة وقد ثبت ايضا مقدمتان احدهما ان
اجزاء الماهية لا يكون كلها فصولا حيث بينا ان ما لا جنس له لا فصل له وثانيهما
ان الاجزاء المحمولة اما اجناس او فصول على سبيل منع الخلو فثبت ان كل مركب من
الاجزاء المحمولة لا بد ان يكون بعض اجزاءه اجناسا وبعضها فصولا فلا تركب عقلي
الا منهما معا وليعلم ان ما اسلفناه في بيان ان الجزء المحمول اما جنس او فصل انما هو على
تقدير ان يفسر الفصل بالكلي المقول في جواب اي شيء هو في ذاته على ما نقلناه من
الاشارات واما اذا زيد فيه قيد من جنسه على ما نقلناه من الشفاء فلا بد في بيانه
من طريق آخر وهناك طريق مشهور زعموا انه مبني على امتناع وجود جنسين في
مرتبة واحدة وهو ان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية ونوع
آخر مباين لها فهو الجنس والا فهو الفصل سواء كان مختصا بالماهية اولا اما اذا
اختص بها فظاهر لانه يصلح للتمييز عما يشاركها في الجنس ضرورة اشتراكها مع الغير في
ذاتي اعم او مع تركب الماهية من امرين متساويين فاذا ثبت اختصاص احد الجزئين
فلا بد من اشتراك الجزء الآخر ويكون هو الجنس واما اذا لم يختص فلانه ح لا يكون

تمام المشترك بين الماهية ونوع آخر مباين لها اذ التقدير خلافه فيكون بعضا من تمام
المشترك فان اختص بتمام المشترك يكون فصلا لا يميزه عما يشاركه في جنسه لما مر
من ضرورة اشتراكه مع الغير في جزء آخر هو جنس له وللماهية ايضا فيميز الماهية ايضا
عن بعض ما يشاركها في ذلك الجنس فيكون فصلا لها ايضا وان لم يختص بنوع
مباين له وللماهية ايضا يكون الجزء المفروض موجودا فيه ويكون ذاتيا آخر للماهية تمام
مشترك بين ذلك النوع والماهية بازاء نوع آخر وتمام مشترك آخر وهكذا حتى
لزم ان يكون للماهية تمام مشتركات غير متناهية ويلزم تركب الماهية من امور
غير متناهية وذلك يستلزم امتناع تعقلها بالكنه والكلام في الماهيات المعقولة
بالكنه او التي يمكن تعقلها كذلك واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون تمام المشترك
الثالث بعينه هو تمام المشترك الاول بان يكون بازاء الماهية نوعان متباينان
ومتباينان للماهية فيشاركها كل منهما في تمام مشترك بين الماهية وذلك النوع لا يوجد
في النوع الآخر ويكون الجزء الذي هو بعض تمام المشترك موجودا في كل من
النوعين واعم من كل واحد من تمامي المشترك قالوا هذا الاعتراض انما يندفع
لو ثبت انه لا يجوز ان يكون لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة
اقول يمكن دفع هذا الاعتراض من غير بناء على تلك القاعدة بان يقال هذا
الجزء الذي هو بعض تمام المشترك يكون مشتركا بين الماهية وكلا النوعين المذكورين
فاما ان يكون تمام المشترك بين تلك الانواع الثلثة او بعضه لا سبيل الى
الاول لانه خلاف المقدر ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون هناك تمام مشترك و
بين الماهية وذينك النوعين المذكورين يكون الجزء المذكور بعضا منه وننقل
الكلام اليها فيلزم ان يكون هناك تمام مشتركات غير متناهية يكون كل منها اعم
مطلقا من الآخر لا يقال اذا بني الدليل على تلك القاعدة يلزم التسلسل ولا حاجة
الى تخصيص الكلام بالماهيات التي يمكن تعقلها بالكنه لانا نقول لما ثبت امتناع
وجود جنسين في مرتبة واحدة لزم ترتب الاجناس بعضها مع بعض الى غير

على ان الدليل على [illegible] ترتيب الاجناس [illegible] موجودة معا [illegible]
انه ثبت عدم [illegible] الموجودة
[illegible] الامور الموجودة
[illegible] فلا حاجة الى التخصيص
الكلام بالماهيات التي يمكن
تعقلها بالكنه

النهاية فلزم ترتب امور موجودة معا اذ الكلام في الماهيات الحقيقية واجزائها
لانا نقول هذا انما يتم ان لو كانت الاجناس متمايزة بحسب الوجود الخارجي وليس
كذلك لما عرفت وطريق آخر اخصر منه وهو ان يقال الجزء المحمول ان كان تمام
الذاتي المشترك بين الماهية ونوع آخر مشارك لها فهو جنس والا فلا يكون اعم الذاتيات
والا لكان تمام الذاتي المشترك وهو خلاف المقدر بل يكون اخص منه ولو من وجه
بناء على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين فيميز الماهية عن مشاركها في ذلك
الاعم فيكون فصلا لكونه مميزا للماهية عن مشارك لها في جنس ويرد عليهما انه لا يلزم
من كون جزء الماهية اعم منها ان يكون جنسا لها لجواز ان يكون عمومه بعروضه لنوع
آخر مباين لها فلم يكن مقولا عليهما في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة فلم يكن جنسا
لها وكذا سامعها لما مر آنفا وقد يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي كجنسيهما يعني
ان كلا من الجنس والفصل قد يكون طبيعيا وقد يكون منطقيا وقد يكون عقليا فان
مفهوم الجنس جنس منطقي ومعروضه كالحيوان مثلا جنس طبيعي والمركب منهما جنس
عقلي ومفهوم الفصل فصل منطقي ومعروضه كالناطق مثلا فصل طبيعي والمركب منهما
فصل عقلي كما ان جنسيهما اي جنس الجنس والفصل اعني مفهوم الكلي كلي منطقي ومعروضه
كلي طبيعي والمركب منهما كلي عقلي كما مر وهو حاصل معنا ان مفهوم الكلي جنس
لمفهومي الجنس والفصل بل هو جنس لمفهومات الكليات الخمس فهو من لوازم الكلية بالقياس
اليها فهناك معروض هو مفهوم الكلي مطلقا ويسمى كليا طبيعيا وعارض هو مفهوم
الكلية العارض لذلك المطلق بالنسبة الى مفهومات الكليات ويسمى كليا منطقيا
ومركب من المعروض والعارض ويسمى كليا عقليا فمفهوم الكلي من حيث هو في
هذا الاعتبار بمنزلة الطبيعة من الطبائع كالحيوان مثلا ومتصف بالكلية والجنسية بالنسبة
الى مفهوم الجنس والفصل وسائر مفهومات الكليات لكن على هذا التفسير لا يحسن
المطابقة بين المثال والممثل ومنهما عوال وسوافل ومتوسطات فقد يكون
لماهية واحدة اجناس متعددة فاعمها يسمى جنسا عاليا واخصها يسمى جنسا سافلا

وما هو اعم من بعض واخص من بعض يسمى جنسا متوسطا وفصل كل جنس يكون في
رتبته يعني فصل الجنس العالي يسمى فصلا عاليا وفصل الجنس السافل يسمى فصلا سافلا
وفصل الجنس المتوسط يسمى فصلا متوسطا واما الفصل على راي المص فلا يكون
للماهية الواحدة الا واحدا وسيجيء بيان ذلك عن قريب فالانقسام الى المتعدد
والمفرد لا يكون الا للجنس دون الفصل ولذا قال المص ومن الجنس ما هو مفرد وهو
الذي لا جنس فوقه ولا تحته ومنه ما هو غير مفرد وبما ذكرنا من معنى العالي والسافل
يندفع ما قيل من ان المعتبر في العلو والسفل هو ان يكون الاعلى جزءا من ماهية الاسفل
اذ لو اكتفى بمجرد العموم لما تحقق اجناس عالية لان المفهومات العامة كالموجود مثلا
اعم منها وليس الاعلى من الفصول المذكورة جزءا للاسفل منها كما لا يخفى فالاقرب الى
الصواب ان يقال يجوز تركب فصل النوع الاخير من جنس وفصل وتركب هذا
الفصل من جنس وفصل آخر وهكذا الى ان ينتهي الى فصل لا فصل له فيكون هذا الفصل
الذي انتهى سلسلة الفصول هو العالي وفصل النوع الاخير هو السافل وما بينهما
هو المتوسط واما الفصل المفرد فهو فصل بسيط ليس جزء الفصل الاخر مع انه مردود
بانه مر جواز ان يكون الجنس للفصل لا معنى له وحققوه في موضعه وسيشير اليه وهما
متنافيان وقد يجتمعان مع التقابل يعني ان كلا من الجنس والفصل لا بد وان
يعتبر بالقياس الى شيء فان الجنس انما هو جنس بالقياس الى نوعه وكذا الفصل و
مفهوماهما متقابلان لان الجنس يكون مقولا في جواب ما هو والفصل لا يكون
مقولا في جواب ما هو لكن مع تقابلهما قد يجتمعان في شيء واحد لكن لا بالاضافة
الى شيء واحد فان الجنس للشيء لا يكون فصلا له بل بالاضافة الى شيئين وذلك
كالحساس الذي هو فصل بالنسبة الى الحيوان جنس بالنسبة الى السميع والبصير ولا يمكن
عد الجنس بالنسبة الى الفصل بان يكون الجنس جنسا بالنسبة الى الفصل كما هو جنس بالنسبة
الى النوع والا لكان مقوما للفصل فلا يكون الفصل محصلا له بل يتقوم لو كان
جنس او شيء من اجزائه داخلا في الفصل لم يكن المجموع فصلا في الحقيقة بل الجزء الاخير

وايضا لزم اعتبار جزء واحد في الماهية مرتين وانه باطل قطعا بل نقول فصل الفصل
محال لا جنس له اذ لو كان له جنس لكان مشتركا من الماهية ونوع ماهيتها لاشتراكه و
فان كان تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع كان جنسا للماهية وان كان بعضا
من تمام المشترك كان فصلا لجنسها كما تقرر ولا شيء من الجنس واجزائه بداخل في
الفصل على ما مر واذا انسب معنى الجنس والفصل الى ماهيتها فالنسبة يعني النوع
كان الجنس اعم مطلقا من النوع والفصل مساويا للنوع اعترض عليه بان هذا الحكم
عام متناول الاجناس كلها قريبة كانت او بعيدة اذ لا بد من كونها مشتركة بين
ما اضيف اليه بالجنسية وبين غيره واما الحكم بكون الفصل مساويا فانما هو فصل
له مختص بالفصل القريب فان الفصل القريب بالقياس الى ما هو فصل قريب له
لا بد ان يكون مساويا له لانه ذاتي له يميزه عن جميع ما عداه فلا يكون اعم منه مطلقا
ولا من وجه والا لم يميزه عن جميع ما عداه ولا اخص منه مطلقا ولا من وجه والا لم
يكن ذاتيا له واما الفصول البعيدة فانها تكون اعم مطلقا مما هو فصول بعيدة له
ولا محذور في ذلك لانها مميزة له عن بعض ما عداه وعمومها لا ينافي ذلك اقول و
يمكن الجواب بان المعتبر في الفصل التمييز عن جميع المشاركات في الفصل البعيد
للماهية هو بالحقيقة فصل لما هو فصل قريب له من اجناسها لكونه مميزا له عن جميع
المشاركات واما ما يقال له فصل للماهية باعتبار انه فصل لجنسها وبهذا الجواب
يندفع الاعتراض المذكور على ما نقلناه من شرح للاشارات فما سبق والتشخص
من الامور الاعتبارية الماهية النوعية من حيث هي هي بنفس تصورها غير مانع من الشركة
بل يمكن للعقل فرض اشتراكها بحملها على كثيرين والشخص منها بنفس تصوره مانع من الشركة
فاذن لا بد في الشخص من امر زائد على الماهية وهو التشخص وهو امر اعتباري لا وجود له
الخارج بوجهين الاول انه لو كان موجودا في الخارج لكان له تشخص وينقل
الكلام اليه ويتسلسل والجواب انا لا نسلم انه لو كان موجودا لكان له تشخص وانما
لزم ذلك لو كان له ماهية كلية يشاركه فيها شيء آخر وهو ممنوع بل هو متميز عما عداه بذاته

لا بامر زائد على ذاته ويشارك بسائر التشخصات انما هو في مفهوم التشخص وهو
عرضي بالنسبة اليها واما ما قيل من ان كل موجود له ماهية كلية في العقل وان امتنع
تعدد افرادها بحسب الخارج فمم فان الواجب تع موجود خارجي وليس له ماهية
نوعية يعرضها التشخص بل تشخصه عين ذاته كما هو المشهور عندهم الثاني انه لو وجد
في الخارج لتوقف عروضه لحصة هذا الشخص من النوع دون الحصة الاخرى منه على
وجودها وتميزها فان كان تميزها بهذا التشخص دار وان كان بتشخص آخر تسلسل و
الجواب ان عروضه لا يتوقف على تميز سابق لئلا يلزم المحال وحاصله ان ذلك دور
معية فان الماهية اذا وجدت وجدت متميزة بما عرض لها من التشخص وذلك كتحصيص الانواع
من الجنس بسائر الفصول ولا يتوقف اختصاص كل فصل بحصة على تميز لها سابق لا يقال
وجود المعروض متقدم على وجود العارض بالضرورة فكذا تميزه لكونه معارضا للوجود
السابق وهذا بخلاف الفصول وحصص الانواع من الجنس فان التمايز هناك عقلي
لا خارجي لانا نقول تقدم المعروض على العارض انما هو بالذات دون الزمان
وهو لا يستلزم تقدم ما معه لا بالزمان وهو ظاهر ولا بالذات لجواز ان يكون الشيء محتاجا
اليه ولا يكون مقارنه كذلك واحتج المخالف اي القائل بكون التشخص موجودا
في الخارج بوجوه الاول انه جزء الشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج
موجود فيه بالضرورة والجواب انه ان اريد بالشخص معروض التشخص فقط فالتشخص
عارض له لا جزء منه وان اريد المجموع المركب منهما فلا نسلم انه موجود فان من يمنع
كون التشخص موجودا كيف يسلم انه مع معروضه موجود بل الموجود عنده هو
المعروض وحده ودفعه صاحب المواقف بان المراد بالشخص الذي ادعينا وجوده
هو مثل زيد ولا ريبة للعاقل في وجوده وليس مفهومه مفهوم الانسان وحده قطعا
والا لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان مع شيء
اخر يسمى التشخص وذلك الشيء الاخر جزء زيد فيكون موجودا ثم قال ان نسبة الماهية
الى التشخصات كنسبة الجنس الى الفصل كما ان الجنس امر مبهم في العقل يحمل على اشياء

متعددة ولا يتعين لشيء منها الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا
في الخارج ولا تمايز الا في الذهن كذلك الماهية النوعية تحمل هويات متعددة
ولا يتعين لشيء منها الا بتشخص ينضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا
ومتمايزان في الذهن فقط فليس في الخارج موجود هو الماهية الانسانية مثلا وموجود
آخر هو التشخص حتى تركب منهما فرد منها والا لم يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس
هناك الا موجود واحد اعني الهوية الشخصية الا ان العقل يفصلها الى ماهية نوعية و
تشخص كما يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل وفيه نظر لما سبق من ان الجزء
الفعلي للموجود الخارجي لا بد ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم فذلك الشيء
هو ما يخصه من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما علم وجوده بالضرورة من غير
نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وهم لا يسمونها التشخص بل امارة التشخص الثاني ان
الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لا يتكثر بنفسها لما سبق من ان الماهية من حيث هي
لا تقتضي الوحدة ولا الكثرة وانما يتكثر بانضياف اليها من التشخص وهو موجود
والا لم يمكن التكثر بحسب الخارج بل بمجرد اعتبار العقل الثالث ان التشخص لو كان
عدميا لكان معناه نفي شيء او لا سوية للمعدوم فلم يكن مميزا للغير ضرورة ان
ما لا ثبوت له لا يصلح سببا لتميز الشيء عما عداه بحسب الخارج والجواب عنهما ان نسبة
الى الطبيعة وتعينها وتكثرها هي العوارض المشخصة ولا نزاع في وجودها مثلا كما سبق
لا التشخص ولو سلم فان الموجودات الخارجية يجوز اتصافها بالامور العدمية و
تكثرها بتلك الصفات وامتيازها بها تمايزت متصفة بها كالاعمى الذي يتميز
بالعمى عن البصير الرابع ان التشخص لو كان عدميا وليس عدما مطلقا لكان
عدما للاتشخص او للتشخص اذ لا مخرج عن النقيضين وذلك التشخص اما عدمي او وجودي
وعلى التقديرين يلزم كونه وجوديا اما على الاول فلان نقيض العدمي وجودي واما
على الثاني فلان حكم الامثال واحد والجواب لا نسلم ان العدمي يلزم ان يكون
عدما لامر بل ان يكون معدوما في الخارج على ما ادعينا من انه اعتباري ولو سلم فلا نسلم

ان نقيض العدمي وجودي كاللامتناع واللاامتناع ولو سلم فان اريد بالتشخص واللاتشخص
مفهوماهما فلا حصر لجواز ان يكون التشخص عدما لمفهوم آخر وان اريد ما صدقا عليه فلا نسلم
ان كل ما صدق عليه اللاتشخص فهو عدمي ليكون نقيضه وجوديا كيف واللاتشخص صادق
على جميع الحقائق ولو سلم فلا نسلم تماثل التشخصات لم لا يجوز ان يكون متخالفة متشاركة
في عارض هو مفهوم التشخص الخامس ان التشخص لو كان عدميا لكان عدما لما يناسبه
ضرورة كالاطلاق والكلية والعموم وما يجري مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق
او لما ساواه كالكلية والعموم وبالجملة لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق كان التشخص
مشتركا بين افراد الماهية كعدم الاطلاق لان التقدير انه عدم لامر لا ينفك عدمه عن عدم
الاطلاق وعدم الاطلاق يتحقق في جميع افراد الماهية فكذا التشخص فلا يكون مميزا فلا
يكون تشخصا وان لم يكن التشخص عدما للاطلاق ولا عدما لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق
لزم جواز الانفكاك بين عدم الاطلاق وبين ذلك العدم الذي هو التشخص وذلك اما
بان يتحقق عدم الاطلاق بدون التشخص فيلزم كون الشيء لا مطلقا ولا معينا وهو رفع
للنقيضين واما ان يتحقق التشخص بدون عدم الاطلاق فيلزم كون الشيء مطلقا ومعينا
وهو جمع للنقيضين والجواب ما سبق من انا لا نسلم ان العدمي يلزم ان يكون عدما للامر ولو
سلم فنقول ان اريد بالتشخص الذي يحفظ عدم الاطلاق مطلق التشخص فلا نسلم امتناع
اشتراكه بين افراد الماهية كعدم الاطلاق وانما يمتنع لو لم يكن تمايز افراد الماهية بالتشخصات
الخاصة المعروضة لمطلق التشخص وان اريد به التشخص الخاص فنختار انه ليس عدما للاطلاق
ولا لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق بل امر يوجد عدم الاطلاق بدونه كعدم التشخص الذي
هو ذلك التشخص وهو لا يستلزم الا كون الشيء لا مطلقا ولا معينا بذلك التشخص ولا
استحالة في ذلك لجواز ان يكون متعينا بتشخص آخر ولما كان ههنا مظنة سؤال
وهو ان يقال لو كان للماهية تشخص شارك غيره من التشخصات في مفهوم التشخص فلا
بان تميزه عن غيره بتشخص آخر ويتسلسل الكلام اليه حتى يتسلسل اجاب بقوله فاذا انظر اليه من حيث
هو عينا وحده شارك الغير من التشخصات فرد الماهية بل ينقطع بانقطاع اعتبار

ونحن قد استوفينا الكلام في امثال ذلك على وجه لا مزيد عليه فلا نعيده وقد كان
بما سبق من ان التشخص متشخص بذاته لا بتشخص زائد على ذاته حتى يلزم التسلسل و
اشتراكه مع سائر التشخصات في مفهوم التشخص اشتراك في امر عارض **واما ما به التشخص**
فقد يكون نفس الماهية فلا يتكثر وقد يستند الى المادة المتشخصة بالاعراض الخاصة
الحالة فيها قال الحكماء الماهية قد تكون مقتضية لتشخصها ممتنعة في نفسها عن فرض
الاشتراك فيها كالواجب تعالى فلا يتصور هناك تعدد اصلا وقد لا تكون متشخصة
بنفسها بل بتشخص مغاير لنفسها وح قد يستند تشخصها الى الماهية بنفسها او بلوازمها
فينحصر في شخص والا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق الماهية في كل فرد مع عدم
الفرد الآخر وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان يكون امرا منفصلا عن الشخص لان
نسبته الى كل الافراد والتشخصات على السواء ولا حالا فيه لان الحال في الشخص
لافتقاره اليه يكون متأخرا عنه ولكونه علة للتشخص المتقدم عليه لكونه معها له على ما مر
ان نسبته الى الشخص نسبة الفصل الى النوع يكون متقدما عليه وهو محال فتعين ان يكون
محلا له وهو المادة وقد مر تقريرا في مبحث ان كل حادث مسبوق بمادة والاستناد
الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة ما فيها فلا يرد ما قيل من ان غير المنفصل
لا ينحصر فيما يكون حالا في الشخص او محلا له لجواز ان يكون حالا في محله قيل لو كان تكثر
اشخاص الماهية بسبب تكثر موادها لكان تكثر المواد المتكثرة المماثلة بسبب مواد
اخر ولزم التسلسل او كان نوع كل مادة منحصرا في شخصها فلم تتعدد افراد الكيف بعدد
افراد ما يحل فيها واجيب بان تكثر المادة بحلول اعراض تلحقها لاستعدادات
متعاقبة الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق معدا للاحق وهذه الاستعدادات
ليست مجتمعة معا بل متعاقبة ومثل هذا التسلسل جائز عندهم وقال صاحب المواقف
الجواب لا يجدي نفعا لانهم لما جوزوا تشخص المادة بما حل فيها لان مرجع ما ذكروه
هو ان تشخص المادة امور حالة فيها سابقة على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص
معلل بامور اخرى متقدمة على التشخص الآخر وهكذا الى ما لا نهاية له اتجه لنا ان نقول

فلم لا يجوز تشخص الماهيات بصفاتها العارضة لها على سبيل التعاقب لا بالاجتماع
فلا حاجة في تعدد افراد الماهية النوعية الى المادة اقول ان كلام الحكماء في
هذا المقام مبني على ما زعموا من ان تعاقب الاستعدادات المتسلسلة الى غير النهاية
انما يكون في المادة على ما سبق في بحث ان كل حادث مسبوق بمادة فلو تم هذا تم
ذلك بلا شبهة ولا يرد عليه الا الاعتراضات الواردة هناك مثل ان يقال لم لا
ان الامر المنفصل نسبته الى كل الافراد والتشخصات على السواء فان فواعل ذوات
الممكنات ليست محالا لها ولا حالة فيها مع ان لكل فاعل نسبة خاصة الى منفعله
ولو سلم فلا نسلم ان المحل هو المادة ولم لا يجوز ان يكون جوهر غير جسماني ولا يمكنهم تعميم
المادة بحيث يتناول المجردات ايضا لانهم فرعوا على هذه القاعدة ان افراد
العقول انواع منحصرة في اشخاصها قالوا لان علة تشخصها ليست المادة لانها مجردة
فهي اما الماهية بنفسها او بما يلزمها فيلزم الانحصار وقالوا ان النفوس الانسانية
انما تعددت وان لم تكن مادية لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهي في
حكم الماديات فتتعدد بحسب تعدد المادة التي تتعلق بها **ولا يحصل التشخص بانضمام**
كلي عقلي الى مثله فان التقيد بالمفهومات الكلية في اي مرتبة كان لا يقتضي ان
لا يمكن للعقل فرض الاشتراك بين كثيرين نعم يجوز ان يتعدد التقييد الى ان لا يصدق في
الخارج الا على شخص واحد وينحصر في شخص خارجي لكن يكون له افراد ذهنية و
فرض بل اذا جاز في العامين ان يتقيد عموم كل منهما بالآخر ويختصا بنوع
واحد كما في الخاصة المركبة فلم لا يكون تقيد الكلي بالكلي في بعض الصور والمراتب
مؤديا الى امتناع فرض الاشتراك فان قيل على ما ذكرتم يلزم ان يكون ما ينضم
اليه وينضم اليه الجزئية جزئيا وله الا كل مفهوم كلي منضم الى ما ينضم اليه ويحمل عليه
جزئيا وهكذا فيلزم عند تعقل شخص ان يتعقل مفهومات غير متناهية قلنا لا نم
ان كل جزئي له مفهوم كلي منضم الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا بل قد يكون مستغنيا بنفسه
عن فرض الاشتراك والتشخص من هذا القبيل فان التشخص كونه مثلا بمنزلة الفصل الى

ماهية كلية وتشخص آخر فان التشخص متميز عما عداه بذاته والاشتراك ربما سواه الا في
مفهومات عرضية والاشتراك في العرضيات مع الامتياز بالذات لا يخرج الى
تشخص آخر هذا ولم يظهر لي بعد فائدة تقييد الكلي بالعقلي **والتميز يغاير التشخص** لان
التشخص للشيء انما هو في نفسه والتميز انما يكون بالقياس الى المشارك ولانه يجوز
ان يتشخص كل من الشيئين بذات الآخر لما عرف من ان يتقيد الكلي بالكلي لا يفيد
التشخص **ويجوز امتياز كل من الشيئين بالآخر** كما في الطاير الولود وقد يوجد في بعض
النسخ قوله **والتشخص قد لا يعتبر مشاركة والكلي قد يكون اضافيا متميزا والتشخص المندرج
تحت غيره متميز** يعني ان بين التميز والتشخص عموما من وجه فان التشخص يتحقق بدون
التميز في المتشخص اذا لم يعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات والتميز بدون
التشخص في الكلي الذي يكون جزئيا اضافيا فقوله والكلي قد يكون اضافيا معناه
ان الكلي قد يكون جزئيا اضافيا على ما يوجد في بعض النسخ ويجتمعان في التشخص اذا اعتبر
مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات ولا يخفى على المتأمل ان عدم اعتبار مشاركة
المتشخص مع غيره في مفهوم من المفهومات لا يستلزم ان لا يكون متميزا في نفس الامر لمشاركته
في المفهومات العامة كالوجود بل يستلزم عدم اعتبار تميزه فلا يثبت بذلك تحقق التشخص
بلا تميز فالصواب ان يقال التميز اعم مطلقا من التشخص لان كل متشخص متميز ولا عكس
والتشخص يغاير الوحدة فان مفهوم الانسان مثلا اذا اعتبر من حيث هو غير مقيد بوجود
شيء من العوارض ولا بعدمه اعني اذا اعتبر من حيث هو كلي طبيعي صدق عليه انه واحد
ولم يصدق عليه انه متشخص فلا يكون التشخص عين الوحدة بل كل متشخص يصدق عليه
انه واحد ولا عكس كليا **وهي اي الوحدة تغاير الوجود لصدقه** اي صدق الوجود
على الكثير من حيث هو كثير **بخلاف الوحدة** فان الموصوف بالكثرة اذا لوحظ معها
بما يصدق عليه انه موجود ولا يصدق عليه بتلك الملاحظة انه واحد نعم اذا لوحظ
واعتبر من حيث جملة صدق عليه انه واحد وايضا لو كان الوحدة عين الوجود لكانت
الوحدة الشخصية عين الوجود الشخصي ولزم ان يكون التفريق الواقع في الجسم الـ

الواحد اعداما لذلك الجسم الشخصي بالكلية وايجادا لجسمين آخرين من كتم العدم اذا التفريق
يبطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص وانا نعني كون التفريق اعداما بالكلية
باطل والجزم بكونه ممتنعا عقلا ولا بالطبع ولا نافع وقد تنبه على ذلك بان التفريق
لو كان اعداما للجسم بالكلية وايجادا لجسمين آخرين من كتم العدم لكان نسبة الماء الذي حصلت
من الجرة في الكيزان الى الماء الذي كان في الجرة كنسبة سائر الاشخاص من مياه لم تكن في
الجرة وليس كذلك بالضرورة فان البله والصبيان ممن لم يمارس الكتب والبرهان
اذا قيل لهم ما تعلم بالماء الذي كان في الجرة يقولون خطا وجعلنا في الكيزان
بخلاف ما اذا صبوا ماء الجرة واخذوا في الكيزان من ماء البركة فانهم لا يقولون على
هذا التقدير ان ماء الجرة محفوظ في الكيزان والحكماء لما ذهبوا الى ان الصورة الجسمية
تنعدم بالتفريق اثبتوا الهيولى لئلا يكون التفريق اعداما بالكلية وهذا الدليل
حينئذ يدل على ان الوحدة ليست عين التشخص فان الجسم البسيط الواحد اذا جرى
زالت وحدته دون هويته الشخصية والا لكان التفريق اعداما **وتساوقه** اي تساوق
الوحدة الوجود فان كل ما هو واحد باعتبار يكون موجودا باعتبار وكل ما هو موجود
باعتبار يكون واحدا باعتبار **ولا يمكن تعريفها** اي تعريف الوحدة **الا باعتبار اللفظ**
لكونها بديهي التصور **وهي اي الوحدة والكثرة عند العقل والخيال يستويان في كون
كل منهما اعرف بالاقسام** يعني ان الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة
اعرف عند الخيال من الوحدة قيل ان الوحدة والكثرة من حيث هما امران كليان
الكليات لا يدركها الا العقل وليس من شأن الخيال ادراكهما وان اخذ الكثرة من
حيث هي حاصلة في محسوس والوحدة ايضا ماخوذة كذلك لا يدركها العقل بل
جزئية بحيث خيالا او وهما تخصيص احدهما بالاعرفية عند العقل والاخرى بالاعرفية
عند الخيال لا وجه له واجيب بان المدرك للكليات والجزئيات في الانسان
هو العقل اي النفس الناطقة كما هو المشهور لكنها تدرك الكليات بذاتها اي ترتسم
صور الكليات في ذاتها وتدرك الجزئيات بآلاتها اي ترتسم صورها في آلاتها

فالمدرك للجميع ليس الا اياها ثم ان الصورة الكلية المرتسمة في الآلات فان النفس تدرك
اولا بالآلات جزئيات متكثرة ترتسم صورها في تلك الآلات ثم تنتزع منها بحذف
المشخصات صورة واحدة كلية ترتسم في ذاتها فكل واحد من الكليات المرتسمة في
ذات النفس معروضة للكثرة ولا شك ان المرتسم في ذات النفس يكون اقرب منها واو
اعرف عندها نظرا الى ذاتها وحدها من المرتسم في آلاتها وان المرتسم في الآلات
اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها ماخوذة مع تلك الآلات فظهر ان معروض
الوحدة اعرف عند العقل في نفسه من معروض الكثرة وان معروض الكثرة اعرف
عند العقل باعتبار الآلات من معروض الوحدة فكذا حال العارضين اعني الوحدة و
الكثرة الكليتين لانهما عارضتان لمعروضيهما مشاركتان في العقل والآلة فالعقل اذا
اخذ وحده كان ادراكه لما هو عارض للمرتسم فيه اقرب من ادراكه لما هو عارض للمرتسم
في الآلة واذا اعتبر مع الآلة كان الامر بالعكس وان كان هذا الادراك للعقل
بنفسه اولى وفيه نظر لانه قد ترتسم في النفس صور كلية كثيرة فتنتزع كلا منها من جزئيات
كثيرة فكما ان الجزئيات المرتسمة في الآلة معروضة للكثرة كذلك الكليات المرتسمة
في النفس معروضة للكثرة ايضا وكما ان كل واحد من تلك الكليات المرتسمة في النفس
معروض للوحدة كذلك كل واحد من تلك الجزئيات المرتسمة في الخيال معروض
للوحدة ايضا فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض لما ارتسم في النفس والكثرة بالعروض
لما ارتسم في الخيال وليست الوحدة امرا عينيا لما سبق من لزوم التسلسل بل
من ثواني المعقولات وكذا الكثرة يعني انها ايضا من الامور الاعتبارية بل
من المعقولات الثانية لانها ملتئمة من الوحدات وليس ماهيتها الا الوحدات
المجتمعة اقول في كونهما من المعقولات الثانية نظر لانها عبارة عن عوارض
الوجود الذهني على ما سبق ونحن نعلم ان للموجودات في الخارج وتقابلهما
العلية والمعلولية فان الوحدة علة مقومة للكثرة والكثرة معلولة متقومة بها
والمكيالية والمكيلية فان الوحدة مكيال للكثرة والكثرة لان الوحدة تفنيها

حدوث متغايرة بعد اخرى وهو معنى الكيل والكثرة مكيلة بها والعلية والمعلولية
متضايفان بالذات وكذا المكيالية والمكيلية فهو معنا نسلم ان الوحدة والكثرة
متضايفان بالعرض لا التقابل جوهري بينهما قالوا ليس بين الوحدة والكثرة تقابل
بالذات لوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص وهو
موضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لان طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما
يتوهم اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد فيقال ان كانت تلك
الاشياء المتعددة باقية باعيانها وقد تركب منها شيء واحد فالكثرة باقية في
موضوعها الذي هو تلك الاشياء التي صارت اجزاء للمركب والوحدة عارضة
للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع وان زالت تلك الاشياء التي كانت
معروضة للكثرة وحصل شيء آخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع
ايضا لان موضوع الكثرة هو ذلك الزائل ومعروض الوحدة هو هذا الحادث
وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة اقول الجواب النقض بانه
لو تم هذا الدليل لدل على التقابل بين الوحدة واللاوحدة وكذا بين الكثرة واللاكثرة
وفساده ظاهر والحل ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص بل قد
يكون واحدا بالشخص كالعدل والجور لزيد او بالنوع كالرجولية والمرأية
للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية للعدد او بامر اعم كالخيرية والشرية
للكيف ويلزم ان يكون مثل الانسانية والفرسية والحيوانية والجسمية وغيرها
ذلك مما يزول بزوالها الشخص غير متقابلة بسلوبها اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد
موضوعا لهما فان قيل معنى قولهم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا
بالشخص انه يجب ان يكون بحيث اذا لاحظهما العقل وقاسهما الى موضوع واحد
بالشخص جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع
من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت احدهما له بسبب تعين الآخر فيه لا من
حيث الا وفي ما نحن فيه اذا فرض ثبوت الكثرة للواحد الشخصي محال كالمفروض وليس هذا

ان يكون بسبب الخارج [illegible] بمجرد ملاحظة العقل وان [illegible] الغرض صح

الا مسل فرض كون الجسمي كليا وهم صرحوا بانه فرض محال بالوضعية اول هذا
دليل آخر برأسه لا تعلق له بما ذكره من الدليل ومع ذلك نقول لكل موجود وحدة
ولو باعتبار وتشخص لانهما مساوقان الوجود فكل موجود واحد بالشخص ويمكن
للعقل ان يفرضه كثيرا لكن لا من الجهة التي صيرتها واحدا حتى يكون العرض والمفروض
محالا ويمكن ايضا ان نفرض زوال تلك الكثرة عنه فليس هناك الفرض محالا ولا المفروض
ولو سلم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص فنقول قولك ان
كانت الاشياء المتعددة باقية باعيانها فالكثرة باقية ان اردت به ان تلك
الاشياء باقية متعددة على معنى غير ملحوظ باعيانها مختار انها غير باقية متعددة
لم تزل ايضا فان زوال الكثرة عن شيء لا يقتضي زوال وجوده والا لكان جمع المياه
التي في كيزان متعددة في كوز واحد اعداما لها بالكلية وايجادا لماء آخر من كتم
العدم والضرورة تقضي ببطلانه وان اردت انها باقية بشخصها فنمنع الملازمة
ونقول تلك الاشياء باقية بشخصها وزالت عنها الكثرة وعرضت لها وحدة
والحاصل ان الوحدة والكثرة ليستا من المشخصات فلا يزول بزوال احدهما
وطريان الآخر وجود موضوعهما والا لكان تفريق الماء الواحد في اوان متعددة
اعداما لماء وايجادا لمياه وكذا كان جمع المياه المتعددة في اناء واحد اعداما
للمياه وايجادا لماء والضرورة تقضي ببطلانهما على ما مر مرارا فان قيل المياه
كانت في اوان فهناك صور جسمية معروضة للكثرة كل واحدة منها امر متصل في
حد ذاته فاذا اجتمعت في اناء واحد زالت تلك الصور باسرها وحصلت صورة
واحدة متصلة في حد ذاتها لا انفصال فيها اصلا كما تقرر عندهم فمحل الكثرة تلك
وقد زالت ومحل الوحدة هي الصورة الحادثة فلا اتحاد في المحل قطعا كيف ومحل
الوحدة موجود في الحال معدوم في الماضي ومحل الكثرة معدوم في الحال موجود
في الماضي وقس على ذلك اذا كان ماء في اناء واحد ثم فرق في اوان متعددة
فان معروض الكثرة الطارية الامور المنفصلة التي حدثت بالتفريق ومعروض الوحدة

هو ذلك المتصل الذي قد زال اقول هذا مبني على اثبات الهيولى والصورة
وعدم قيام حجة على اثباتهما ونحن ننبه على ما سيجيء انما دل على ان الصورة الجسمية الواحدة
بالشخص لا تكون موضوعا للوحدة والكثرة فلا نتوهم من هذا كليا على ان امرا واحدا
بالشخص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما لم لا يجوز ان يكون موضوعهما سوى الهيولى الباقية
بعينها في الحالين وقد اتصف في احدهما بالكثرة وفي الاخرى بالوحدة وذلك
كاف في اتحاد موضوعهما فان قيل الهيولى ليست واحدة في حد ذاتها ولا كثيرة ضرورة
ان المتصف في حد ذاته باحدهما لا يمكن اتصافه في حد ذاته بالاخرى بل انما تتصف
بهما بالعرض على سبيل التبع للصورة الحالة فيها على طريق وصف الشيء بما هو وصف لمحله
كما يوصف الساكن في السفينة بالحركة على سبيل التبع للسفينة فالموصوف الحقيقي
الذي حل فيه الوحدة والكثرة هو الصورة لا الهيولى اقول هذه شبهة منشؤها
الاشتراك اللفظي فان اتصاف شيء بامر في حد ذاته يطلق على معنيين احدهما في
مقابلة الاتصاف بالعرض ومعناه ان يكون ذلك الشيء بنفسه موصوفا بهذا الامر
لا ان يكون الموصوف الحقيقي شيئا آخر له علاقة بذلك الشيء فيوصف ذلك الشيء
بما هو وصف لمتعلقه كما في حال السفينة في حد ذاتها موصوفة بالحركة وساكنها
موصوف بها بالعرض وثانيهما ان يكون الاتصاف مقتضى ذات الموصوف
كحال الاربعة في حد ذاتها زوج فقوله الهيولى ليست في حد ذاتها واحدة
ولا كثيرة ان اراد به المعنى الاول فذلك ممنوع قوله ان المتصف في حد ذاته
باحدهما لا يمكن اتصافه بالاخرى قلنا لم فان السفينة قد تكون موصوفة في
حد ذاتها بالحركة وقد تكون موصوفة في حد ذاتها بالسكون وان اراد المعنى
الثاني نسلم لكن لا يقتضي ذلك ان لا يكون الموصوف الحقيقي للوحدة والكثرة هو
الهيولى فان ذات السفينة لا يقتضي الاتصاف بالحركة ولا الاتصاف بالسكون
مع ذلك تكون موصوفة حقيقيا بكل منهما وثانيهما ان الكثرة عرضية من الوحدات
ان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شيء يعتبر سوى الوحدتين واما

الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها وتعريف الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم
تعريف رسمي لها لا تحديد وتصور كنه الكثرة انما هو بتصور وحداتها فالوحدة
مقومة للكثرة ومقوم الشيء يجامعه وجودا وتعقلا والمتقابلان لا يمكن اجتماعهما
وبما قررنا اندفع ما قيل من انه ان اريد ان ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة
في بحسب الخارج فلانهما اعتباران عقليان وان بحسب الذهن فلانا نتعقل الكثرة
وهو كون الشيء بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة وهو كونه بحيث لا ينقسم وان اريد
ان معروض الكثرة متقوم بمعروض الوحدة بمعنى ان الكثير مؤلف مما يصدق على كل جزء
منه انه واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة مع الوحدات فمسلم لكنه لا ينافي التقابل
الذاتي بين الوحدة والكثرة العارضتين بل بين معروضيهما ولا نزاع في ذلك الا
ترى انهم اتفقوا على ان المتقابلين بالذات اذا اتحد ما صدق الموضوع كالفرس
واللافرس وكالبصير والاعمى وكالاب والابن وكالاسود والابيض لم يمكن تقابلهما
بالذات فكيف اذا اتحد نفس الموضوعين واقول ان المعنى بامتناع الاجتماع للشيئين
ان لا يتصف شيء واحد بهما اتصافا في زمان واحد من جهة واحدة على ما نص عليه
الشيخ في المقالة السابعة من الفن الثاني من منطق الشفاء لا ان لا يكونا موجودين معا
والاجتماع الذي للشيء مع مقومه ان يكونا موجودين معا لا ان يتصف شيء واحد بهما
اتصافا ثم اقول الحق ان الوحدة والكثرة متقابلان بالذات تقابل التضاد
اما انهما متقابلان بالذات فلانا اذا نظرنا الى مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما مكيالا
للاخر او مكيالا له وجدنا بان الشيء الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة
واحدا وكثيرا متكافئين لا تقدم لاحدهما على الاخر وجودا ولا تعقلا والوحدة ليست
مقومة للكثرة بحيث تقدمها وجودا وتعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون تعقل
الكثرة واما التقابلات الاخر فلان تقابل الايجاب والسلب وتقابل العدم
والملكة فلان احد المتقابلين منهما يكون عدما للمقابل الاخر والوحدة لكونها مقومة
للكثرة لا يكون هي عدما للكثرة لامتناع تقوم الشيء بعدمه وما قيل من ان السند

لا تقوم الضد فمجرد دعوى لا دليل عليه سوى ان الضد لا يجامع الضد والمقوم يجامع
ما قومه وقد عرفت فساده مع ان الواقع خلافه الا ترى ان السلب ضد لكل
من السواد والبياض مع انهما تقوماتها ثم معروضهما اي معروض الوحدة وهو الكثرة
قد يكون واحدا اي لمعروض الوحدة والكثرة جهتان بالضرورة لامتناع
ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا كافراد الانسان مثلا
فانها كثيرة من حيث ذواتها واحدة من حيث انها انسان فجهة الوحدة ان
لم تقوم جهة الكثرة اي لم تكن ذاتية بمعنى ما ليس بخارج عنها ولم تعرض لها اي لم تكن
خارجة محمولة عليها وذلك بان تكون خارجة غير محمولة عليها كما في وحدة نسبة النفس
الى البدن ونسبة الملك الى المدينة من حيث التدبير فان التدبير وهو جهة الوحدة
بين النسبتين ليس مقوما ولا عارضا لهما لانه غير محمول عليهما اذ المدبر هو النفس والملك
لا النسبتان فالوحدة عرضية لان اتصاف جهة الكثرة بالوحدة في هذا القسم
انما يكون بالتبعية وبالعرض لا بالذات فان اتصاف النسبتين في المثال
المذكور بالوحدة من حيث التدبير انما هو بالعرض وتبعية اتصاف النفس و
الملك بالوحدة من حيث التدبير على طريقة وصف الشيء بوصف ما هو متعلقه
وان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة كما في وحدة القطن والثلج من جهة البياض
فان القطن والثلج كثير بذاتهما واحد من حيث انهما ابيض والابيض جهة الوحدة
وهو عارض لذاتي القطن والثلج اللذين هما جهة الكثرة وكما في وحدة الكاتب
والضاحك من حيث انهما انسان فان الانسان وهو جهة الوحدة بينهما عارض
لهما بالمعنى المذكور اعني الخارج المحمول كانت جهة الكثرة موضوعات او محمولات
عارضة لموضوع واحد هو جهة وحدة تلك المحمولات او بالعكس اي معروضة
لمحمول واحد هو جهة الوحدة لتلك الموضوعات فقوله عارضة لموضوع صفة
للمحمولات وقوله او بالعكس عطف عليه على انه صفة لقوله موضوعات على
طريق اللف والنشر من غير ترتيب ويكون حاصل الكلام ان جهة الكثرة في هذا

القسم الثاني ما يكون جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة ويسمى الواحد بالعرض ويكون في
بعض الصور موضوعات لجهة وحدتها وفي بعض الصور يكون محمولات لجهة
وحدتها وهم يسمون الاول واحدا بالمحمول والثاني واحدا بالموضوع وانما يسمى
بعضها بالموضوعية وبعضها بالمحمولية مع ان العارض بالمعنى المذكور معروضه
كونهما متصادقين بجواز ان يكون كل منهما موضوعا للآخر والآخر محمولا لان بعضها
بالطبع موضوع كالقطن والثلج في المثال الاول وبعضها بالطبع محمول كالكاتب
والضاحك في المثال الثاني هذا توجيه الكلام موافقا لما اشتهر منهم من قسمة الواحد
بالعرض الى الواحد بالموضوع والواحد بالمحمول وقيل معناه ان يكون هناك
محمولات عارضة لموضوع واحد وبالعكس اي موضوعات معروضة لمحمول واحد
والاول كالكاتب والضاحك العارضين للانسان الموضوع لهما فانهما متحدان
في ان كلا منهما محمول على الانسان والمحمولية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة
عن حقيقتهما والثاني كالقطن والثلج الموضوعين للابيض فانه قد عرض لكل منهما
انه موضوع للابيض والموضوعية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما
والتقرير على هذا الوجه احسن من ان يجعل جهة الاتحاد في المثال الاول هو الانسان
وفي الثاني الابيض فان الانسان لا يقال انه عارض للكاتب والضاحك
الا على سبيل التجوز اقول لعمري ما يقول هذا القائل لم يقل المص كان هناك جهة
سواد او ابيض او كانت هناك حمرة او صفرة الى غير ذلك كالابيض مما يكون
الوحدة فيه عارضة وهم يعنون منها هذان العارضان ما يكون هناك ولم
يعدوا في ما يكون هناك حتى قال المص كان هناك موضوعات ومحمولات مطلقة
او وما توهمه من ان الانسان لا يقال انه عارض للكاتب والضاحك الا على
سبيل التجوز ليس بشيء لان العارض مطلق في الاصطلاح حقيقة على ما هو محمول على
الشيء وخارج عنه والانسان بالنسبة الى الكاتب والضاحك كذلك فلا يكون في
اطلاق العارض على الانسان بهذا المعنى المراد ههنا تجوز هذا وايضا فان العموم عند

الاتحاد بالموضوع قسما والاتحاد بالمحمول قسما آخر وهذا التوجيه يجعل الاتحاد بالموضوع
راجعا في الحقيقة الى الاتحاد بالمحمول وان قومت اي كانت جهة الوحدة ذاتية
لجهة الكثرة فوحدة جنسية ان كانت جهة الوحدة جنسا لجهة الكثرة كوحدة الانسان
والفرس من حيث انهما حيوان او نوعية ان كانت نوعا لها كوحدة زيد
وعمرو من حيث انهما انسان او فصلية ان كانت فصلا لها كوحدة زيد وعمرو
من حيث انهما ناطق وقد تعتبر معروضا ما لكن معروض الكثرة لا يتصور ان لا يكون
معروضا للوحدة لان كل كثير فهو واحد من جهة ما على ما سبق فالمعتبر هو معروض
الوحدة الذي لا يكون معروضا للكثرة فموضوع مجرد عدم الانقسام به اي
ما لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام واراد بالموضوع الذات يعني ان الذات
الذي مفهومه مجرد عدم الانقسام وحدة شخصية اي وحدة هي اخص من اخص مفهوم
الوحدة فان مفهوم الوحدة واحد من حيث الذات كثير من حيث الافراد فهو غير
داخل في المعتبر فيه الواحد بالشخص الذي لا يقبل القسمة الى الاجزاء المقدارية
اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية فقوله
موضوع مجرد عدم الانقسام اضافة بيانية اي موضوع هو مجرد مفهوم عدم الانقسام
وفيه نظر اقول لان مفهوم عدم الانقسام لا يكون هو الوحدة الشخصية بحال
وايضا قوله اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة
الشخصية معناه ان الوحدة الشخصية ذات مفهومه عدم الانقسام وقد فرع على
ان اضافة الموضوع بيانية وهو يقتضي ان يكون الوحدة نفس مفهوم عدم الانقسام
يقول مطلق الى وحدة معبر عنها بقول مطلق من غير ان يقال وحدة النقطة
المفارق او غير ذلك والا فنقطة شخصية ان كان له مفهوم زائد ذو وضع او ل
هذا وقعت العبارة في النسخ والصواب ان يقال والا فنقطة ان كان ذا وضع
يعني ان لم يكن موضوع مجرد عدم الانقسام وذلك بان يكون له مفهوم سوى عدم
الانقسام فهو نقطة ان كان ذا وضع او مفارق شخصي ان لم يكن ذا وضع هذا ا

لم يقبل موضوع الوحدة القسمة والا اى وان قبل القسمة فهو مقدار يعني ان
قبل القسمة بالذات او جسم يعني ان لم يقبل بالذات وهذا ابتناء على مذهبه في
نفي الهيولى فلا يرد النقض بها لكن يرد النقض بما يحل في احدهما حلول سريان
بسيط ان لم ينقسم الى اجسام مختلفة الحقائق او مركب انتهى الهنا في جعل الجسم
المركب من هذا القبيل نظر لان الكلام في معروض الوحدة الذي لا يكون معروضا
للكثرة والجسم المركب واحد من حيث الذات كثير من حيث الاجزاء وبعض هذه
الاقسام اولى من بعض بالوحدة يعني ان الوحدة مقولة بالتشكيك على ما تحتها
فان الوحدة بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس و
في الواحد بالجنس يتفاوت بحسب مراتبه وكذا الواحد بالفصل يتفاوت بحسب مراتبه
وفي الواحد بالشخص الانقسام اولى بالوحدة من غيره وكل ذلك اولى من الواحد بالعرض
ثم الواحد بالعرض الخاص اولى من الواحد بالعرض العام وكل ذلك اولى من الواحد
بالوحدة العرضية وكذا الكثرة مقولة بالتشكيك لكونها في كل عدد اشد منها
فيما دونه والهوهو لفظ مركب جعل اسما فعرف باللام والمراد به الحمل الايجابي
بالمواطاة على هذا النحو اى على نحو الوحدة فكما ان بعض افراد الوحدة اولى
بالوحدة من البعض كذلك بعض افراد الحمل اولى من البعض بالحملية على ما سبق
قيل معناه ان هوهو هو ان يكون للشيئين وحدة من وجه على نحو الوحدة في
الانقسام الى الاقسام المذكورة فكما تنقسم جهة الوحدة اما مقومة او عارضة
فكذلك جهة هوهو فجميع اقسام الوحدة يجري في اقسام هوهو لكن يعني ان
هوهو الكثرة فانه لا يتصور بدون اثنينية فلا يتصور في الشخص الواحد من حيث
هو شخص واحد بخلاف الوحدة فانها يتصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص
واحد اقول ان الهوهو اذا اريد به المعنى الذي ذكره يكون انقسامه الى
الاقسام المذكورة باعتبار انقسام ما فيه من الوحدة فهو بالحقيقة انقسام للوحدة
كل مفهوم اخر اعتبر فيه الوحدة بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم اخر ينقسم هو باعتبار

اقسام

اقسام هذا المفهوم الاخر فالتعرض لخصوصية هوهو يكون قليل الجدوى وايضا
هذا الكلام بعد ذكر الوحدة الشخصية واقسامها مع انها لا تندرج في هوهو غير
ملايم والوحدة في الوصف العرضي والاتحاد والتغاير اسمارا بتغاير المضاف اليه
فان الوحدة في النوع تسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي
الكم مساواة وفي الوضع موازاة وفي الاضافة مناسبة وفي الاطراف مطابقة
والاتحاد محال اتحاد الاثنين بان يكون هناك شيئان فيصيرا شيئا واحدا بطريق
الوحدة الاتصالية كما اذا صب الماء في اناء واحد او الاجتماعية كما اذا امتزج
الماء والتراب فصارا طينا او الكون والفساد كالماء والهواء صارا بالغليان
هواء واحدا او الاستحالة كلون الجسم كان سوادا او بياضا فصارا سوادا اجاز
ل واقع واما اتحاد الاثنين بان يصير شيء بعينه من غير ان يزول عنه شيء او
ينضم اليه شيء شيئا اخر كان هناك زيد وعمرو مثلا فيتحدا بان يصير زيد بعينه عمروا
او بالعكس فذلك ممتنع لانهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا
وان كان احدهما فقط موجودا كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر وان لم
يكن شيء منهما موجودا كان هذا فناء لهما وحدوث ثالث والكل خلاف المفروض من
واعترض بالملازمة انهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم لو
لم يكونا موجودين بوجود واحد ودفع بان هذا الوجود الواحد اما احد الوجودين
الاولين فيكون لاحدهما وبقاء للاخر او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث
ثالث واجيب عن هذا الدفع بانهما موجودان بوجود واحد هو بعينه الوجود
الاول لمن صار او احد الاتصال يلزم ان يكون واحد بعينه حالا في محلين لانا
نقول انما يلزم ذلك ان لو لم يتحد ذاتاهما وكان هناك ذاتان وجدا
بوجود واحد وليس كذلك بل هما قد اتحدا ذاتا ووجودا اقول بوجه
اخر انهما قبل الاتحاد كان كل منهما متشخصا بتشخص امتاز به عن الاخر فان بقي
ذلك التشخص بعد الاتحاد كانا اثنين لا واحدا اذ الفرض ان كل واحد متشخص

تشخص امتاز به عن الآخر فهما تشخصان متمايزان لا واحد وان لم يبق ذلك التشخص
بعد الاتحاد فقد زال ما زال تشخصه ضرورة زوال التشخص بزوال تشخصه فيكون
هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر او فناء لهما وحدوث ثالث ولا يمكن ان يقال
على عكس ما مر في الوجود انهما بعد الاتحاد متشخصان بتشخص هو نفس التشخصين الاولين
لان كلا من التشخصين الاولين كان هو ما به امتاز احد الاثنين عن الآخر فهذا التشخص
لا يمتاز به احدهما عن الآخر فلا يكون هو نفسهما فالهوهو يستدعي جهتي تغاير واتحاد
على ما سبق من ان الحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين من وجه الا لكان الحكم بوحدة
الاثنين وتغايرهما من وجه آخر والا لكان حملا للشيء على نفسه والوحدة ليست
بعدد لان العدد يكون كما يقبل الانقسام والوحدة لا تقبل ومن جعلها عددا اراد
بالعدد ما يدخل تحت العد فالنزاع لفظي بل هي مبدأ للعدد المتقوم بها لا غير معنى
ان كل عدد متقوم بوحداته لا بما دونه من الاعداد فان الستة مثلا متقومة بالوحدات
ست مرات لا بثلثة ومثله فان تقومها بهما ليس اولى من تقومها باربعة واثنين
ولا من تقومها بخمسة وواحد فان تقومت ببعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تقومت
بالكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقومها
فتستغني به عما عداه فان قيل جاز ان يكون كل واحد منها مقوما لها باعتبار
القدر المشترك بين جميعها اذ لا مدخل في تقومها لخصوصياتها قلنا القدر
المشترك منها الذي في كلية الستة هو الوحدات ثم ما ذكر اعتراف بالمدعى
لا محال تقومها بالوحدات ايضا ليس اولى من تقومها بالاعداد فيعود المحذور
لزم الترجيح بلا مرجح لانا نقول التقوم بالوحدات راجح باعتبار انها لازم
كل حال وايضا يمكن تصور كنه عدد مع الغفلة عما دونه من الاعداد فان العشرة
مثلا اذا تصورت وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة
تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بكنهه فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا
في حقيقتها واذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد

لم يحصل انواع لا يتناهى بتزايد واحد واحد فان الاثنين اذا اضيف اليه وحدة يحصل
الثلثة وهي نوع آخر من العدد واذا اضيف اليها وحدة اخرى يحصل الاربعة وهي ايضا
نوع آخر وهكذا كل نوع آخر اذا زيد عليه وحدة يحصل نوع آخر والتزايد لا ينتهي
الى حد لا يزاد عليه فلا ينتهي الانواع الى نوع لا يكون فوقه نوع آخر مختلفة الحقائق
اي انواع العدد لاختلافها باللوازم كالصمم والمنطقية والتركيب والاولية
واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وكل واحد منها اي من
انواع العدد امر اعتباري لتقومه بالوحدة التي هي امر اعتباري لما مر من الضابط يخص
حكم به اي بذلك النوع من العدد العقل على الكثرة الحاصلة اذا انضم بعضها الى
البعض في العقل انضماما مخصوصا اي بحسب ذلك النوع من العدد مثلا اذا انضم واحد
الى واحد يحكم العقل بالاثنين عليهما واذا انضم اليهما واحد آخر يحكم العقل بالثلثة
عليها وهكذا والوحدة قد تعرض لذاتها ومقابلها فانه يقال وحدة واحدة و
كثرة واحدة فان كل ماله وجود ذهنيا او خارجيا فله وحدة ما ولو بالاعتبار لما
من ان الوحدة تساوق الوجود ولا تتسلسل الوحدات بل تنقطع بانقطاع
الاعتبار على ما عرفت في امثالها من الامور الاعتبارية وقد تعرض لها شركة
فان وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة فتخصص ليتميز كل
منهما عن الاخرى بالمشهوري اي بما اضيف هي اليه فان وحدة زيد ممتازة
زيد عن وحدة عمرو وكذلك وحدة عمرو ممتازة بعمرو عن وحدة زيد وهي
نوع من الاضافة فتسمى مضافا مشهوريا لان الوحدة تشابه
الاضافة حتى يكون معروضها مضافا مشهوريا غاية الامر انه عرض لها اضافة
الى معروضها لانا نقول تلك الاضافة كما تعرض للوحدة تعرض لموضوعها
ايضا وبهذا الاعتبار يسمى موضوعها مضافا مشهوريا وذكروا في شرح
هذا المحل من المتن ما يقضي منه العجب وكذا المقابل يعني ان الكثرة ايضا يعرض
لها شركة وتميز عن مشاركها بمعروضها وتضاف الوحدة الى معروضها باعتبار

والمقابلها ثالث اى الوحدة تعرض لها اضافات ثلث اثنان بالقياس
الى معروضها واحدة منهما باعتبار انها وحدة له وثانيهما باعتبار حلولها فيه و
الاضافة الثالثة بالقياس الى الكثرة وهي انها مقابلة للكثرة اقول ان الاضافة
الاولى والثانية بالحقيقة اضافة واحدة لا تفاوت بينهما الا بالعبارة وان
هذه الاضافات لا اختصاص له بالوحدة والكثرة بل كل صفة مع موصوفها
بتلك الحالة وكذا المقابل اى الكثرة ايضا تعرض لها هذه الاضافات الثلث
فانها كثرة لمعروضها وحالة فيه ومقابلة للوحدة ويعرض له اى لمقابل الوحدة
ما يستحيل عروضه لها اى للوحدة واراد ههنا معروضهما من التقابل
المتنوع الى انواع الاربعة اعنى تقابل السلب والايجاب وهو راجع الى العدول
والعقد والملكة والعدم وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما وتقابل
الضدين وهما وجوديان وتعاكس هو وما قبله في التحقيق والمشهورية
وتقابل التضايف قال الحكماء الاثنان ان كانا متشاركين في تمام الماهية فهما
متماثلان والا فمختلفان والمختلفان اما متقابلان او غير متقابلين والمتقابلان
هما المختلفان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة
فخرج بقيد المختلف المثلان وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع في محل
مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما ودخل بقيد وحدة الجهة مثل الابوة
والبنوة مما يمكن اجتماعهما باعتبار جهتين وبقيد وحدة المحل المتماثلان اذا امكن اجتماعهما
في الوجود كبياض الرومي وسواد الحبشي واما التقييد بوحدة الزمان فمستدرك
لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد الا انه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع
هذان الوصفان في ذات واحدة وان كانا في وقتين فصرح بوحدته دفعا لتوهم
التجوز في الاجتماع ثم المتقابلان اما ان يكون احدهما عدما للآخر اولا والاول
ان اعتبر فيه نسبتهما الى قابل لما اضيف اليه العدم فعدم وملكة فان اعتبر فيه قبول المحل
بحسب شخصه في وقت اتصافه بالامر العدمي فهو العدم والملكة المشهوران كالكوسجية
فانها

فانها عدم اللحية عما من شأنه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا فان الصبي لا يقال
له كوسج وان اعتبر قبوله اعم من ذلك بان لا يتقيد بذلك الوقت كعدم اللحية
عن الطفل او يعتبر قبوله بحسب نوعه كالعمى للاكمه او جنسه القريب كالعمى
للعقرب او البعيد كعدم الحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعنى الجسم الذي
هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية فهو العدم والملكة الحقيقيان وان لم يعتبر
فيه نسبتهما الى قابل فسلب وايجاب فظهر مما ذكرنا ان المتقابلين تقابل العدم
والملكة انما يمتازان عن المتقابلين تقابل السلب والايجاب باعتبار النسبة الى
المحل القابل وهذا معنى قوله وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما والثاني
ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان والا فهما الضدان
المشهوران وقد يشترط في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد
والبياض فانهما متخالفان متباعدان في الغاية دون الحمرة والصفرة اذ ليس
بينهما ذلك الخلاف والتباعد فيسميان بالمتعاندين والضدان بهذا المعنى
يسميان بالحقيقيين وقد علم مما ذكرنا ان الحقيقي من الضدين اخص من المشهوري
والحقيقي من تقابل العدم والملكة اعم من المشهوري منه على عكس تقابل التضاد
وهذا معنى قوله وتعاكس هو وما قبله في التحقيق والمشهورية والمشهور في تقسيم
المتقابلين انهما اما وجوديان او لا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس
الى الآخر فهما المتضايفان او لا فالمتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا و
الآخر عدميا فان اعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة او لا
فهما السلب والايجاب واعترض عليه بانه لا يجوز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى
واجيب بان العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه معه
والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف
اليه العدمان واما العمى فهو انتفاء البصر عما هو قابل له فان اريد باللاعمى سلب انتفاء
البصر فهو البصر بعينه ولا اعتبار بحرف السلب والتقابل بحاله وان اريد

بسلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب اقول فيه نظر اما اولا
فلانه يجوز ان يكون احد العدمين مضافا الى الآخر وعلى تقدير عدم الاضافة
يجوز ان يكون بين ملكتيهما اعني المفهومين اللذين اضيف اليهما العدمان
واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة فلا يمتنع
ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما ان لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب
والايجاب اما اذا كان احد التقابلين تقابل العدم والملكة فلا اذ العدم
والملكة قد يرتفعان كلاهما كعدم الحول عما من شانه ان يكون احول مع عدم
قابلية البصر فان ملكتيهما اعني قابلية البصر والحول كليهما منتفيان عن الجدار
مع عدم اجتماع العدمين فيه وذلك لان عدم الحول قد اشترط ان يكون
عما من شانه ان يكون احول والجدار ليس من شانه ان يكون احول وعلى كل
من التقادير الثلثة لا يصح قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه
العدمان واما ثانيا فلان قوله ان اريد بالاعمى سلب ابصار البصر فهو البصر
بعينه غير صحيح لان فعل البصر لا يتوقف على فعل ابصاره وفعل سلب ابصار البصر
موقوف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما وان كانا متلازمين فليس الاختلاف
بينهما بمجرد حرف السلب في اللفظ فقط حتى لا يعتد به واما ثالثا فلان مفهوم
الاعمى اعم من كل واحد من سلب الابصار وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم
مقابل لمفهوم البصير في نفسه سواء كان ابصارا ومفهوم العمى سلب عدم البصر
او غيره مع قطع النظر عما ذكر من التفصيل بحكم العقل بالتقابل بينهما وبما عداه بيان
واما ابصاره وكذا او كذا فاخص من مطلق ابصاره والاحكام الخاصة بالاخص
لا يلزم طبيعة العام واما رابعا فلان قوله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما
بالسلب والايجاب ان اراد به ان تقابل الاعمى بمعنى سلب القابلية مع البصير تقابل
السلب والايجاب فذلك مم ولو سلم فمقصود المعترض حاصل اذ غرضه ان
تقابلا بين العدمين وان اراد ان تقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل السلب

الايجاب فذلك مم لكن لا كلام فيه انما الكلام في تقابل سلب قابلية البصر مع عدم
البصر عما من شانه ان يكون بصيرا واما ثانيا فان عدم اللازم يقابل وجود الملزوم وليس
داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون منهما عدما
للوجودي واجيب بان المتقابلين معتبران في محل واحد ولا شك ان عدم اللازم
ووجود الملزوم متخالفان في المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام في وجود الملزوم
لمحل واعتبار اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع اعتبار التحيز اللازم
لها عنه وعلى ما ذكر من التقسيم يدخل العدميان اذا كان احدهما مضافا الى الآخر
كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير في المتضادين وكذا الوجودي والعدمي
اذا لم يكن العدمي عدما للوجودي كوجود الملزوم وعدم اللازم يدخلان في المتضادين
وعلى هذا الاصح قول المعترض وبما يعني المتضادين وجوديان ثم ان بعضهم اعتبروا في
تعريف المتقابلين الموضوع بدل المحل وارادوا به المحل المستغني عن الحال ولذلك
صرحوا بان لا تضاد في الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر آخرون المحل مطلقا ولذلك
اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر وظهر من ذلك ان المراد بامتناع
اجتماعهما في ذات على ما ذكرنا بعض هو امتناع الاجتماع بحسب الحلول فيه لا بحسب
الصدق والحمل عليه فان الامتناع الاجتماع بحسب الصدق قد يسمى تباينا فلا يدخل
نحو الانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مفهوم السواد والبياض فانه
يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل فان قيل من التقابل ما يجري في القضايا
كالتناقض والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان يناقض قولنا بعض الحيوان ليس
بانسان ويضاد قولنا لا شيء من الحيوان بانسان على ما قال الشيخ في الشفاء ليس
الكلي السالب تقابل الكلي الموجب مقابلة التناقض بل هو مقابل له من حيث هو سالب
لمحمول مقابلة اخرى فلنسم هذه المقابلة تضادا اذ كان المتقابلان بها لا يجتمعان
صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في الاعيان انتهى كلامه مع انه لا يتصور
اعتبار ورود القضايا على محل اذ ليس للقضية موضوع العرض موردا او محلا للثبوت

العدمي

فان قيل العدمي ان كان مضافا الى الآخر ... [illegible]

وعدم الثبوت اذ المراد من الحلول ههنا ما يعم حلول الاعراض في محالها والصور في
موادها وما هو باعتبار اتصاف المحل بالامور الاعتبارية قال الشيخ في الشفاء
ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق فبسيط كالفرسية و
اللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على
موضوع واحد في زمان واحد محال وقال ايضا ان من التقابل الايجاب والسلب و
معنى الايجاب وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده
لغيره ومعنى السلب لا وجود اي معنى كان سواء كان لا وجوده في نفسه او لا وجوده
لغيره اقول وبما نقلنا ظهر اندفاع ما قيل اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معه
صدقه على شيء فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق والا فان يكون النسبة
بالصدق جزءا فهما في المعنى قضيتان بالفعل او بالقوة فلا تقابل بينهما الا باعتبار
وقوع تلك النسبة ايجابا ولا وقوعها سلبا فرجعا بالقوة الى قضيتين واذا
اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق على شيء فيكون مفهوم اللافرس
مفهوما كليا لا صدقا لمفهوم الفرس ولا سلب في الحقيقة ههنا اذ لا يتصور ورود
سلب او ايجاب الا على نسبة لانك اذا احضرت مفهوما واحدا ولم تعتبر معه نسبة
الى مفهوم آخر ولا نسبة مفهوم آخر اليه لم يمكنك ادراك وقوع او لا وقوع
يتعلق بذلك المفهوم الواحد كما تشهد به البديهة فمفهوما الفرس واللافرس
الماخوذ على هذا الوجه متباعدان في انفسهما غاية التباعد ومتدافعان على ذات
واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المعتبر في المتقابلين
هو المحل او الموضوع وليس لمفهوم الفرس واللافرس حلول في محل فلا تقابل
بينهما قلت ننقل الكلام الى مفهومي البياض واللابياض الماخوذين على الوجه
الآخر فبينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة لان حاصل هذا الكلام ان السلب و
الايجاب في تقابل السلب والايجاب اما يراد بهما ادراك الوقوع واللاوقوع
فلا يتصور ورودهما الا على نسبة وعليه مبنى قول المصنف وهو راجع الى القول

والعقد بمعنى ان الايجاب والسلب امران عقليان واردان على النسبة التي هي
عقلية ايضا فاذا حصلا في العقل كان كل واحد منهما عقدا اي اعتقادا واذا
عبر عنهما بعبارة كان كل من العبارتين قولا فقبل مفهومي البياض واللابياض اذا
لم يعتبر معهما نسبة لا يتصور فيهما سلب ولا ايجاب فيكونان متقابلين بغير تقابل
الايجاب والسلب وظاهر انه ليس من الاقسام الباقية فوجد تقابل خارج
الاقسام الاربعة وبما نقلنا عن الشيخ في معنى الايجاب والسلب المراد ههنا
يضمحل ذلك الاشكال بالكلية فان قلت تقابل الموجبة الكلية كقولنا كل انسان
حيوان مع السالبة الكلية كقولنا لا شيء من الانسان بحيوان تقابل الايجاب والسلب
لان الحكم في الاول بوجود الحيوانية للانسان وفي الثاني بلا وجود الحيوانية
للانسان فلم عده الشيخ من تقابل التضاد قلت يجب ان يكون في تقابل السلب و
الايجاب احد المتقابلين عدما ورفعا للمقابل الآخر على ما علم من التقسيم فاذا رفع
الايجاب الكلي كان ذلك سلبا جزئيا لا سلبا كليا فان السلب الكلي هو رفع الايجاب
الجزئي ليس ولا يكون رفعا للايجاب الكلي فالسلب الكلي مع الايجاب الكلي متقابلان
ليس احدهما عدما للآخر ويمكن تعقل احدهما مع قطع النظر عن الآخر فهما متضادان
من المخرج من التقسيم الذي ذكرناه اقول فيه نظر فساد واصل ان اطلاق التضاد على
الكليتين لاجل التشابه مع الضد من حيث امتناع الاجتماع مع جواز الارتفاع لا
ان التقابل بين الكليتين تقابل التضاد حقيقة بل هو قسم من تقابل السلب والايجاب
الذي هو اعم من التناقض ولعل منشأ ما وقع في عبارة الشيخ على ما علمناه آنفا
نحو قوله هذه المقابلة تضادا اذ كان المتقابلان بها لا يجتمعان صدقا البتة
ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان الامور ومقصود الشيخ ان تضاد الكليتين
تضاد بين الامور العقلية لانها من النسب الحكمية التي هي امور عقلية فيشبه التضاد
بين الامور العينية كالسواد والبياض ولما كان هناك مظنة ان يقال ان التضاد
جنس التقابل فانه يصدق عليه وعلى غيره من المفهومات كالتجاوز والتماس

دعوى ما كيف يكون قسما منه مندرجا تحته اجاب بقوله **ويندرج تحته** اي تحت التقابل
الجنس اي التضايف **باعتبار عارض** يعني ان مفهوم التضايف قد عرض لمفهوم
التقابل فمفهوم التضايف من حيث هو هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث انه
معروض لحصة من التقابل اخص منه على قياس كون مفهوم الكلي من حيث هو هو
اعم من مفهوم الجنس ومن حيث انه معروض لمفهوم جنس الخمسة اخص وفي الحقيقة
كون المعروض اعم والعارض اخص فاذا اخذ المعروض من حيث انه معروض لذلك
العارض كان انما اخص وقد يجاب بان مفهوم التقابل من حيث هو هو
فرد من افراد التضايف واخص منه واما من حيث الصدق والحمل فانه اعم
منه ولا استحالة في اندراج مفهوم من حيث هو هو تحت اخر وعدم اندراجه فيه
من حيث الصدق على افراده كالحيوان فان بحسب مفهومه مندرج تحت الجنس وان
لم يندرج تحته من حيث الصدق بل يصدق على ما لا يصدق عليه الجنس كزيد مثلا فليس
يلزم من اندراج مفهوم تحت اخر وكونه فردا من افراده اندراج افراده تحت ذلك المفهوم
تحت الاخر وكذا الحال بين مفهومي التقابل والمضاف فان مفهوم التقابل من حيث
صدقه على افراده اعم من المضاف ومن حيث هو هو مندرج تحت المضاف وفرد
من افراده فان قلت ما ذكرتم انما يطرد اذا كان المفهوم الآخر الذي هو المندرج فيه عرضيا
للمندرج كما في المثال المذكور واما اذا كان ذاتيا له كما فيما نحن فيه فلا اذ من المستحيل ان
لا يصدق ذاتي الشيء على ما يصدق عليه ذلك الشيء قلت اذا كان التضايف
ذاتيا لمفهوم التقابل الذي هو عارض للاقسام لم يلزم صدق التضايف الا على عارض من
تلك الاقسام او عليها من حيث انها معروضة لذلك العارض واما صدقه على
الاقسام في انفسها فكلا وبذلك تم مقصودنا هكذا قيل اقول وفيه نظر لان معروض
التقابل ان التضايف لكونه ذاتيا للتقابل يصدق على ما يصدق عليه التقابل
صدق التقابل على اقسامه انفسها صدق التضايف ايضا بالضرورة عليها
انفسها ولا اثر في ذلك لكون التقابل عارضا للاقسام غاية ما في الباب ان

يكون صدقهما على الاقسام صدقا عرضيا وقد يقال اراد بالجنس مفهوم التقابل
والضمير في قوله ويندرج تحته راجع الى التضايف يعني ان مفهوم التقابل جنس للاقسام
الاربعة ومع ذلك مندرج تحت احد اقسامه اي التضايف وذلك باعتبار
عارض فان مفهوم التقابل قد عرض له مفهوم التضايف فمفهوم التقابل من حيث هو
اعم من مفهوم التضايف وجنس له ومن حيث انه معروض لحصة من التضايف
اخص منه لكن يشكل بقوله **ومقولية عليها بالتشكيك** اي مقولية التقابل على
اقسامه الاربعة بالتشكيك بناء على ما اشتهر من ان المشكك لا يكون ذاتيا لما تحته
فاما ان يقال ان ذلك لم يثبت خصوصا في الجهات الاعتبارية او يراد بالجنس المطلق
الجنس على الاعم الخارجي واستدل على ان التقابل ليس جنسا للاقسام بان تعقلها
بالكنه لا يتوقف على تعقله وهذا ظاهر في التضايف كما ان التوقف ثمة في التضايف
واما في الباقي ففيه تردد قال الامام انما يعقل تقابل المتضادين وان لم يخطر
بالبال امتناع اجتماعهما وذلك عرفنا عدم تقوم المتضادين بالتقابل وظاهر
ان هذا انما يدل على ان التقابل ليس ذاتيا لذوات المتقابلات كالسواد و
البياض مثلا ولا كلام فيه انما الكلام في انه هل هو ذاتي للاقسام التي هي عوارض
تلك الذوات **واشدها في السلب** يعني ان تقابل الايجاب والسلب اشد في
مفهوم التقابل مما سواه من اقسام التقابل واستدل على ذلك بوجوه الاول
ان منافاة السلب اما رفعه او مستلزم رفعه لان ما عداهما يجوز اجتماعه مع ذلك الشيء
قطعا ولا شك ان منافاة رفع الشيء معه انما هو لذاتيهما ولذلك اذا لاحظهما
العقل مع قطع النظر عما عداهما تفصيلا واجمالا حكم بالمنافاة بلا توقف وان
منافاة مستلزم رفعه معه انما هي لاشتماله على رفعه اذ لولا اشتماله عليه لم ينافه
قطعا فالمستلزم رجع الى اما منافيه على سبيل التبع لا لذاته ولذلك اذا لاحظ
العقل مفهوما ولاحظ معه مفهوما اخر مغايرا لرفع المفهوم الاول فما لم يشعر
باستلزامه لرفعه لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما لكن هو كون المفهوم الآخر تحت

الاستلزام لرفع المفهوم الاول فمجرد ملاحظة تشعر بالاستلزام اجمالا ولا تشعر
بهذا الشعور الاجمالي فيغلط ويظن ان الحكم بالمنافاة لذاتي المفهومين ولعل
قيل تنبيها انا اذا اعتقدنا ان هذا شر وقطعنا النظر عن جميع المعاني الخارجة عن
مفهومه منع ذلك لذاته من اعتقاد انه خير ونظير ما ذكر ان المنافاة الذاتية
انما هي من الايجاب والسلب وان المنافاة فيما عداهما انما هي لمنافاتهما فلكون
التقابل منهما اشد واقوى الثاني ان سلب الخير مثلا لا ينافي اثبات الشر لصدقهما
على ذات واحدة ولا ينافيه سلب الشر لصدقهما على ذات واحدة بل لا ينافي
الا ايجاب الخير واذا الحكم بنافي سلب الخير فما في سلب الخير في ايجابه وكانت
المنافاة متحققة من الجانبين الحكم ايضا منافي ايجاب الخير في سلبه ولما الحكم منافي
ايجابه في سلبه كان التقابل بين السلب والايجاب اقوى من التقابل بين الضدين
واعترض عليه بانه لا يلزم من صدق قولنا لا ينافي سلب الخير الا ايجابه ان يصدق
قولنا لا ينافي ايجاب الخير الا سلبه وكون المنافاة متحققة من الجانبين لا يقتضي الا
ان ايجاب الخير ينافيه سلبه واما انحصار منافيه في السلب فكلا ولا نرى ان ايجاب
الشر ينافي ايجاب الخير ولئن سلم انحصار منافي ايجاب الخير في سلبه لزم ان لا يكون
تقابل السلب والايجاب اقوى اذ التقدير انه ليس هناك منافاة اخرى والاقوى
لا بد من شيء هو اقوى منه الثالث ان الخير مثلا عقد من عقد انه خير وعقد انه
ليس بشر والاول ذاتي للخير والثاني عرضي له لانه خارج عن حقيقة الخير وعقد انه ليس
بخير رافع لعقد انه خير وعقد انه شر رافع لعقد انه ليس بشر والرافع للامر الذاتي
اقوى معاندة من الرافع للامر العرضي ورد ذلك بان العرضي اذا كان لازما كان
رافعه رافعا للملزوم ايضا وان لم يكن لازما لم يكن رافعه منافيا للمعروض لا يقال
ان الرافع بلا واسطة يكون اقوى من الرافع بوسط لافتقاره في التاثير الى غيره
لانا نقول النار القوية تسخن بالواسطة تسخينا اقوى من تسخين النار الضعيفة
المباشرة فلم لا يكون الحال هناك كذلك وفي بعض النسخ واشدها فيه الثالث

بل قوله واشدها فيه السلب ووجه ان التضاد مشروط بغاية الخلاف و
هي حاصلة في امتناع الاجتماع ورد بانه لا يتصور غاية خلاف فوق التنافي الذاتي
ان يكون احدهما صريح سلب الاخر مع ان ذلك الاشتراط انما هو في التضاد الحقيقي
والثالث انما هو التضاد المشهوري على ما سبق وقيل لان اجتماع الضدين
يستلزم اجتماع السلب والايجاب مع زيادة فان اراد بالزيادة غاية
الخلاف فما مر وان اراد اعم من ذلك كالعدم والملكة والتضايف كذلك
وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع في التشكيك هو التضاد لان قبول القوة
والضعف في اضداده من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض
وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف الانواع **قال الاول التناقض** يعني تقابل الايجاب
والسلب مطلقا سواء كان من المفردات ومن القضايا يسمى بالتناقض وما
وقع في كتب المنطق من ان التناقض اختلاف القضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق
احدهما وكذب الاخرى فاعترض عليه بعض المحققين بان التناقض كما يقع بين
القضايا يقع بين المفردات فاختصاص الاختلاف في الحد بالقضيتين خروج
عن الجمع ثم اعتذر بان المراد هو التناقض بين القضايا لان الكلام في احكامها
وانما خصصوا البحث بالتناقض بين القضايا وان وجب ان يكون مباحثهم عامة
منطبقة على جميع الجزئيات لان عموم مباحثهم انما يجب ان يكون بالنسبة الى المواد منهم
التي هي مقاصدهم ولما لم يتعلق لهم بالتناقض بين المفردات غرض يعتد به بل جل
غرضهم انما هو في التناقض بين القضايا حيث صار قياس الخلف الموقوف
عليه معرفته عمدة في اثبات المطالب في العلوم الحقيقية بل وفي اثبات الاحكام من
العكوس وانتاج الاقيسة للحزم خصصوا النظر بالتناقض بين القضايا ونبهوا
على غرضهم ايا على ذلك وكذلك تعريفهم المتناقضين بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما
اجتماعا وارتفاعا مبني على ما ذكرناه وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل ان مفهوم
الانسان مثلا اذا لم يعتبر صدقه على شيء وضم اليه حرف السلب حصل هناك مفهوم

لا يمكن صدقهما على ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة ويمكن ارتفاعهما
كما عرفت في مباحث عدول القضايا فلا يكونان متناقضين لانهما المفهومان المتعاندان
لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا على ما ذكرنا من ان مرادهم بذلك سوى التناقض من القضايا
وكذا افرادها قيل بعد ذلك ثم ان تفسير التناقضان بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما
وادعى ان التنافي اما في التحقق والانتفاء كما في القضايا واما في المفهوم فانه
اذا قيس احدهما الى الآخر كان في غاية البعد اعني من جميع ما سواه كان الانسان
واللاانسان المأخوذان على الوجه المذكور متناقضين وبهذا المعنى قيل رفع
كل شيء نقيضه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء لما ذكرنا انهم يسمون
تقابل السلب والايجاب مطلقا سواء كانا من المفردات او من القضايا
بالتناقض فظاهر انه لا حاجة في تسمية معنى بلفظ الى تغيير ذلك اللفظ بمعنى آخر يساوي
ذلك المعنى ويتحقق التناقض في القضايا بشرائط ثمان يعني ان تحقق التناقض
في المفردات لا يتوقف على الشرط فان كل مفهوم دخل عليه حرف السلب يكون
نقيضا من غير اشتراط في ذلك بشرط يتوقف هو عليه بخلاف التناقض في
القضايا فانه لا يتحقق الا بوحدات ثمان وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة
الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة ووحدة الجزء و
الكل ووحدة القوة والفعل لجواز صدق القضيتين او كذبهما عند اختلافهما
في شيء منها كما يقال زيد قائم وعمرو ليس بقائم او زيد كاتب وليس بنجار
او زيد ضاحك نهارا وليس بضاحك ليلا او زيد جالس في السوق وليس بجالس
في الدار او الجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض وليس بمفرق بشرط كونه اسود او زيد
اب لعمرو وليس باب لبكر او الزنجي اسود بعضه وليس باسود كله والخمر مسكر بالقوة
وليس بمسكر بالفعل فيصدقان او يكذبان معا وهذا اي الاشتراط بتلك الشرائط الثمان
انما هو في القضايا الشخصية اما القضايا المحصورة فبشرائط تسع وفي بعض
النسخ فبشرط تاسع اي شرط فيها شرط تاسع وهو الاختلاف فيه اي في الحصر

بان يكون احدهما كلية والاخرى جزئية فان الكليتين قد تكذبان
على ما مر تحقيقه فيجوز مع تحقق الشرائط الثمان كذبهما لجواز كذب الضدين كقولنا كل
حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان والجزئيتين قد تصدقان كقولنا
بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان وفي الموجهات يشترط شرط عاشر وهو
الاختلاف في الجهة ايضا اختلافا بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا وكذبا بل يكون
احدهما صادقة والاخرى كاذبة لانه لو لم يكن الاختلاف بالجهة لم يتحقق التناقض
لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الامكان مع تحقق الشرائط التسع المذكورة
اذ يصدق بعض الانسان بالامكان كاتب ولا شيء من الانسان بالامكان
كاتب ويكذب بعض الانسان بالضرورة كاتب ولا شيء من الانسان بالضرورة
كاتب ولو كان الاختلاف بالجهة ولم يكن بالحيثية المذكورة لم يتحقق ايضا التناقض
لان الممكنة والمطلقة مع تحقق الشرائط التسع المذكورة لا تتناقضان في المادة المذكورة
مع ان الممكنة والضرورية في المادة المذكورة تتناقضان بعد تحقق الشرائط التسع
المذكورة وذلك لان الاختلاف فيهما بحسب الجهة بالحيثية المذكورة وكذا المطلقة
مع الدائمة في المادة المذكورة تتناقضان لذلك والسر في ذلك ان نقيض
القضية رفعها بعينها فاذا اعتبر في احدى النقيضين جهة من الجهات كالضرورة
والامكان والدوام والاطلاق فلا بد ان يعتبر في نقيض تلك القضية رفع
تلك الجهة ولا شك ان رفع جهة من الجهات لا يكون من جنس تلك الجهة فان رفع
الضرورة لا يكون ضرورة بل امكانا وبالعكس ورفع الدوام لا يكون دواما بل اطلاقا
وبالعكس فعلم ان اختلاف الجهة لا بد في اخذ النقيض ولان رفع الضرورة كما لا
يكون ضرورة لا يكون دواما ولا اطلاقا ورفع الدوام كما لا يكون دواما لا يكون
ضرورة ولا امكانا وعلى هذا القياس علم ان اختلاف الجهة على اي وجه كان لا
يكفي ما قلنا اذ كان نقيض القضية رفعها بعينها فاخذ نقيض القضية ان ينفي
عنها ما اثبت فيها وذلك بايراد كلمة السلب على لفظها قصدا الى سلب معناه. فافهم.

في ذلك الى تفصيل الاشتراط بالشرائط المذكورة والى التفصيل الذي يورده
المنطقيون في تعيين نقيض كل من الاربع ما ذكرت فان القضيتين المتناقضتين
يجب ان تكونا متحدتين من جميع الوجوه ولا تغاير الا بان في احدهما سلبا وفي
الاخرى ايجابا لكن كثيرا ما نغفل عن التغاير ونظن في قضيتين انهما متناقضتان وليس
مثلا قولنا الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر نظن انهما متناقضان ونغفل عن عدم
الاتحاد فيهما بحسب القوة والفعل فاشتراط الوحدات الثمان تفصيل لذلك المجمل
اعني اتحاد القضيتين وعدم تغايرهما الا بالسلب والايجاب لئلا نغفل عن وجه من
الوجوه التي يمكن ان يقع بها التغاير بين القضيتين وبهذا ظهر ان رد الوحدات
الثمان الى الثلث اعني وحدة الموضوع والمحمول والزمان او الى اثنين اعني الوحدتين
بين الاوليين او الواحدة اعني وحدة النسبة كما فعل بعضهم رد لهذا التفصيل الى
الاجمال وتفويت للمقصود منه واما اشتراط الاختلاف في الحصر فلما علمت ان نقيض
الايجاب الكلي سلب جزئي ورفع الايجاب الجزئي سلب كلي وعلمت انه ايضا قد يغلط
ونظن ان قولنا كل انسان حيوان مع قولنا لا شيء من الانسان بحيوان متناقضان
لا تفاوت بينهما الا بالسلب والايجاب والحاصل ان الاشتراط بالشرائط المذكورة
انما هو لرفع اللبس والصون عن الخطاء في اخذ النقيض واما التفصيل الذي
يورده المنطقيون في تعيين نقيض بعض القضايا فغرضهم من ذلك تحصيل مفهومات
عند ارتفاعها او لوازمها المساوية لها حتى يكون عندهم في المناقضات قضايا
محصلة مضبوطة ويسهل استعمالها في العكوس والاقيسة والمطالب العلمية فاذا
ان قوله في الموجهات غاية ما يرد به ان المطلقات الشخصية او المحصورة يناقض
بعضها بعضا ويكفي لتحقق التناقض بينها اذا كانت شخصية الشرائط الثمان و
اذا كانت محصورة الشرائط التسع كما يوهمه ظاهر الكلام اذ لا تناقض بين المطلقات
بل اراد ان هذه الشرائط يمكن اعتبارها مع كون القضايا مطلقة لم تعتبر فيها جهة
لكن تحقق التناقض بينها موقوف على اعتبار الجهة والاختلاف فيها كما قال

لتناقض القضايا شرائط يتحقق فيها مع قطع النظر عن جهتها وشرط آخر لا يتحقق
الا باعتبار الجهة فالشرائط في تناقض الشخصيات ثمان وتسع في المحصورات
عشرا ونظير ذلك اعتبارهم في الاقيسة شرائط الانتاج بحسب الكمية والكيفية
على حدتها ثم اعتبارهم شرائط بحسب الجهات في المختلطات **واذا قيد العدم
بالملكة** ثم جعل محمولا **في القضايا سميت** القضية **معدولة** زعم بعضهم ان المعدولة لا بد
ان يكون محمولها عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولك زيد اعمى او جاهل او
ساكت او ساكن او بلفظ معدول بان تركب كلمة السلب مع لفظ محصل فعلى
هذا تعتبر في القضية المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه
او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا والحق ان المعدولة ما كان محمولها مفهوما
عدميا اي عدم شيء في نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودي او عدمي وسواء كان الموضوع
مستعدا لذلك الشيء الذي اضيف العدم اليه بوجه من الوجوه المذكورة او لا كما حقق
ذلك في موضعه **وهي تقابل الوجودية صدقا لا كذبا** اي الموجبة المعدولة تقابل الموجبة
المحصلة صدقا فقط اذ يمتنع ان يصدق الكاتب واللاكاتب مثلا على موضوع واحد
في وقت واحد من جهة واحدة ويجوز كذبهما معا اذ الموجبتان انما تصدقان
عند وجود الموضوع فيجوز كذبهما **لامكان عدم الموضوع واذا كذبتا فيصدق
نقيضاهما** بالضرورة ومثال ذلك ان مثال الموجبتين زيد كاتب زيد لا كاتب
مثال السالبتين زيد ليس بكاتب زيد ليس لا كاتب **وقد يستلزم الموضوع احد
الضدين بعينه** كالثلج المستلزم للبياض **او لا بعينه** كالجسم المستلزم للحركة او السكون
او لا يستلزم شيئا منهما عند الخلو مطلقا بان لا يتصف بالضدين ولا بامر آخر يوجب سلبهما
كالشفاف الخالي عن السواد والبياض وعن كل ما توسطهما من الالوان **او** عند الخلو
عن الضدين لكن **عند الاتصاف بالوسط** سواء عبر عن ذلك الوسط باسم وجودي
كالفاتر المتوسط بين الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او
بسلب الطرفين كما يقال لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور

واما قولهم الفلك لا ثقيل ولا خفيف فلم يريدوا السلب الطرفين هناك
اثبات حالة متوسطة بين الثقل والخفة ولا يعقل للواحد ضدان لان الاضداد
وان تكثرت لا يتصور غاية الخلاف الا بين اثنين منها وهو منفي عن الاجناس و
مشروط بالانواع باتحاد الجنس قالوا لا تضاد بين الاجناس اصلا ولا بين
انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد انما التضاد من الانواع الاخيرة المندرجة
تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذي
هو جنسهما القريب ولا مستند لهم في ذلك سوى الاستقراء ولما اعترض
عليهم بان الفضيلة والرذيلة ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما وكذلك
الخير والشر فلا يصح القول بان لا تضاد بين الاجناس اجابوا اولا بان الفضيلة
والرذيلة ليسا ضدين بل هما عدم وملكة فان الرذيلة عدم الفضيلة وكذلك الخير
والشر فان الشر عدم الخير وثانيا بان تلك الامور ليست اجناسا لما تحتها
فانا قد نعقل الاشياء التي يطلق عليها الخير والشر والفضيلة والرذيلة مع
الذهول عن كونها خيرات او شرورا وفضائل او رذائل فلم يثبت تضاد بين
الاجناس بل بين العوارض التي يجوز ان يكون كل متضادين منها تحت جنس
واحد وجعل الجنس والفصل واحد جواب دخل مقدر تقريره انه قال ان كل
واحد من الضدين يشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع به التضاد لانه واحد
فيهما فالتضاد انما يقع بالفصول والفصول لا يجب اندراجها تحت جنس واحد
فلا يجب دخول الضدين تحت جنس واحد وتقرير الجواب ان جعل الجنس و
الفصل واحد في الخارج فالموجود العيني هو بعينه جنس وفصل ولا يكون لكل
منهما وجود مغاير لوجود الاخر في الاعيان بل كون كل منهما موجودا مغايرا
بالوجود للاخر انما هو باعتبار العقل فالتضاد بالحقيقة عارض للانواع المحصلة
في الخارج لا للفصول الموجودة بالاعتبار لان التضاد انما هو في الامور الموجودة
في الاعيان لا في الامور الاعتبارية هذا ما قيل في توجيه هذا المقام اقول

وفيه نظر لان التضاد كثيرا ما يكون من الامور الاعتبارية كمفهومي الجنسية والفصلية
فانهما متضادان مع انهما من ثواني المعقولات بل بين الامور العدمية اعني ما يكون
العدم جزء المفهوم كما مر من مثال عدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير ولو
سلم ان التضاد لا يكون الا بين الامور الموجودة في الاعيان فلا نسلم ان
وجود النوع في الاعيان انما هو بمعنى ان في الاعيان امرا مطابقا له وصادقا عليه
كما مر من معنى وجود الطبائع في الاعيان ولكل من الجنس والفصل ايضا بهذا
المعنى وجود في الاعيان واعلم ان هذه الاحكام انما هو للتضاد الحقيقي لا
للمشهوري ولم يذكر في تهذيبها اقسام التقابل الا التضاد ولم يبين احوالها لان بحث
الاضداد يجيء مفصلا في مباحث الاعراض الفصل الثالث في العلة والمعلول كل شيء
يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك الامر والامر معلول هذا
التعريف انما يصدق على العلة الفاعلية اما وحدها او ماخوذة مع غيرها ولا يصدق على
غيرها من العلل اذ لا صدور عن شيء منها فانها غير مؤثرة فلا يصح تقسيم العلة بهذا
المعنى الى الاقسام الاربعة بقوله وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية فالصواب
ان يقال العلة ما يحتاج اليه امر في وجوده ثم المحتاج اليه اما جزء المحتاج او امر خارج عنه
والاول اما ان يكون الشيء به بالفعل كالهيئة السريرية فهو الصورة لا يقال صورة
السيف قد تحصل في الخشب مع ان السيف ليس حاصلا بالفعل لانا نقول الصورة
السيفية المعينة اذا حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل قطعا وليست الحاصلة
في الخشب عين تلك الصورة بل فردا اخر من نوعها هكذا قيل واقول فيه نظر لانه
لو تحقق هناك فرد من نوع صورة السيف وجب ان يتحقق فرد من نوع السيف و
لما لم يتحقق فرد السيف بالفعل علمنا ان صورة السيف لم يتحقق هناك فالصواب في
الجواب ان يقال لا نسلم ان صورة السيف يحصل في الخشب واما ان يكون الشيء معه بالقوة
كالخشب للسرير فهو المادة وليس المراد بالعلة المادية والصورية ما يختص بالجسم
من المادة والصورة الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي

يوجد بها امرا بالفعل او بالقوة واما ان علتان للمهية داخلتان في قوامها كما انهما
علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما فيخصان باسم علة المهية تمييزا لهما عن الباقيين
المشاركين اياهما في علية الوجود والثاني اعني ما يكون خارجا اما ما منه الشيء
كالنجار للسرير وهو الفاعل والمؤثر واما ما لاجله الشيء كالجلوس على السرير
وهو العلة الغائية واما ان العلتان اعني الفاعل والغاية يخصان باسم علة الوجود
لتوقفه عليهما دون المهية والمادة والصورة لا يوجدان الا للمركب والغاية
لا يكون الا للفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله غاية وان جاز ان يكون
لفعله حكمة وفائدة وقد تسمى فائدة فعل الموجب غاية تشبيها لها بالغاية الحقيقية
التي هي علة غائية للفعل وغرض مقصود للفاعل والغاية انما تكون علة بحسب وجودها
الذهني واما بحسب وجودها الخارجي فهي معلول لمعلولها لترتبها عليه وتأخرها
عنه في الوجود فلها اعني الغاية علاقتا العلية والمعلولية بالقياس الى شيء
واحد لكن بحسب وجوديها الذهني والخارجي ويسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى
ان لا يبقى منه امر يحتاج اليه لا بمعنى ان يكون مركبة من عدة امور التي علة
تامة واما فسرنا الجميع بما فسرنا لما مر من ان العلة التامة قد يكون هي الفاعل وحده
كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تأثيره ولا يتصور مانع
لا محالة لا بد من اعتبار امكان المعلول فالمركب لازم لانا نقول علة الاحتياج
الى الفاعل هو الامكان فالشيء ما لم يعتبر متصفا بالامكان لم يطلب له علة فالامكان
ماخوذ في جانب المعلول فاما ما اخذ شيئا ممكنا لم يطلب له علة ولا شك انه مع
ذلك لا يعتبر امكانه مع الفاعل جزءا اخر هكذا قيل واقول فيه نظر لان كلا
من الجزء الصوري والمادي مع انه جزء من المعلول جزء من العلة التامة ايضا فلو
كان الامكان جزءا من العلة التامة مع كونه صفة للمعلول ومعتبرا فيه لم يلزم محذور
وايضا لما كان الامكان من شرائط التأثير فلا يوجد مؤثر بلا اشتراط امر في
تأثيره وانت خبير ان المعلول اذا كان مركبا فجميع اجزائه التي هي عينه يكون جزءا

من علته التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة
عليها غير صحيح اللهم الا ان يقال ذلك اصطلاح اخر وليس مبنيا على كونها علة
بالمعنى المذكور اعني المحتاج اليه قيل اذا كانت العلة التامة جميع ما يحتاج اليه
الشيء ومن جملته عدم المانع فيلزم ان يكون العلة التامة للشيء معدومة ضرورة
انعدام الكل بانعدام الجزء وهو سوط لان امتناع تأثير المعدوم في الموجود ضروري
وايضا يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب ان المؤثر في الوجود هو
الفاعل فقط وعدم المانع مما يتوقف تأثيره عليه وليس مؤثرا فيه وبديهة العقل
وان لم يجوز ان يكون العدم مؤثرا في الوجود لكن يجوز ان يتوقف عليه تأثير الموجود
فلا امتناع في استناد المعلول الى فاعل موجود مؤثر مشروطا في تأثيره
بامور عدمية فلا يلزم تأثير المعدوم في الموجود ولا ينسد باب اثبات الصانع
لان وجود الممكن يحتاج الى مؤثر موجود وان كان مقرونا بشرائط عدمية و
قد يجاب بان عدم المانع كاشف عن امر وجودي هو المحتاج اليه كعدم الباب
المانع للدخول فانه كاشف عن وجود فضاء لولم يمكن الصعود وكعدم العمود
المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحرك السقف فيها
الا ان الشرط الوجودي ربما لا يعلم الا بلازم عدمي فيعبر عنه بذلك فيسبق الى الاوهام
ان ذلك الامر العدمي هو المحتاج اليه ولا يخفى ان ذلك تكلف بل هو خلاف
الواقع لان مدخلية الشيء في وجود اخر اما ان يكون بحسب وجوده فقط كالفاعل
والشرط والمادة والصورة فيجب ان يكون موجودا واما بحسب عدمه فقط
كالمانع فيجب ان يكون معدوما واما بحسب وجوده وعدمه معا كالمعداد
لابد من عدمه الطارئ على وجوده فيجب ان يوجد اولا ثم يعدم واعترض على
حصر العلل في الاربع بالشرط مثل الموضوع كالثوب للصباغ والالة كالقدوم
للنجار والمعاون كالمعين للنشار والوقت كالصيف للذي يصبغ الاديم
والداعي الذي ليس بغاية كالجوع للاكل وبعدم المانع مثل زوال الرطوبة

لاجزائه وبالعدم مثل الحركة في المسافة للوصول الى المقصد لان كلا منها علة
لكونه محتاجا اليه وخارجا عن المعلول مع انه ليس باعتبار التي ولا لاجل الشيء
واجيب بانها بالحقيقة من تتمة العلل المادية لان الفاعل انما يكون قابلا بالفعل
معها وقد يجعل من تتمة العلل الفاعلية لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية
والتأثير ولا يكون كذلك الا باجتماع الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل
الادوات من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة ورد بانا سلمنا ان المراد
بالفاعل هو المستقل بالفاعلية وبالمادة هو القابل بالفعل لكن كل ما ذكرنا يحتاج
اليه المعلول ولا يصدق عليه انه جزء للمعلول ولا انه منه ولا لاجله ولا معنى لعدم
الحصر في الاقسام الا وجود شيء يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه شيء من الاقسام
ويمكن دفعه بان المراد ان المعلول يحتاج اولا الى القابل بالفعل والفاعل
بالاستقلال واحتياجه الى ما ذكرنا هو ثانيا بواسطة احتياجهما اليها فيكون تلك
المذكورات من العلل بالواسطة والمقسم هو علة الشيء بلا واسطة اقول لكن
يبقى شيء وهو انه كان يجب ان يجعل العلة الغائية من تتمة الفاعل لانهم قالوا ان الغاية
مؤثرة في مؤثرية الفاعل فانهم قسموا الخارج عن الشيء الى ما يكون مؤثرا في وجوده
وهو الفاعل والى ما يكون مؤثرا في مؤثرية المؤثر فيه وهو الغاية ومنهم من خمس
القسمة وجعل هذه المذكورات شروطا ولك ان تقول في تفصيل اقسام العلة
ما يتوقف عليه وجود الشيء اما جزؤه او خارج عنه والثاني اما منه الوجود او ما
لاجله او لا هذا ولا ذاك والثالث اما ان يكون وجوده موقوفا عليه وهو الشرط او
عدمه وهو المانع او كلاهما وهو المعد ومنهم من قال الجزء اما ان يكون جزءا عقليا
وهو الجنس والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة والصورة ولا حاجة الى ذلك لان
الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي وحيث يذكر لفظ العلة مطلقا يراد به العلة التامة
ويذكر الناقصة باوصافها او باسماء اخرى كما يقال لعلة الماهية جزء وركن ويقال
للمادية مادة وطينة ويقال للغائية غاية وغرض فالفاعل مبدأ التأثير وعند

وجوده بجميع جهات التأثير يجب المعلول يعني عند وجود الفاعل المستجمع لجميع
ما يتوقف عليه تأثيره ويسمى علة مستقلة وتامة ايضا يجب وجود المعلول والا
فلنفرض وجوده معه في زمان وعدمه معه في زمان اخر فوجوده في ذلك الزمان
ان كان لامر لم يوجد في الزمان الاخر لم يكن مستجمعا ما فرضناه مستجمعا وان لم يكن
لامر لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من الفاعل
مشترك بين الزمانين وبهذا يندفع ما قال من انه لم لا يكون هذا ترجيحا بلا مرجح
من المختار وانه جائز عند بعضهم لان المستحيل انما هو الترجح بلا مرجح لا ما فرض
ان ارادته او تعلقها لكونه من شرائط التأثير موجود في الزمانين معا فلا يتصور
منه ترجيح مخصوص باحد الزمانين فيكون وقوع الوجود في احدهما دون الاخر ترجحا
بلا مرجح وانه باطل بديهة واتفاقا كما ذكره ولا يجب مقارنة العدم اي لا يجب ان
يكون وجود العلة المستقلة مقارنا لعدم المعلول لما عرفت من جواز استناد القديم
الى المؤثر اولان المتبادر من هذه العبارة ان وجود العلة المستقلة يجوز ان
يقارن عدم المعلول لكن ذلك باطل لما بين من انه يجب وجود المعلول عند وجود
العلة المستقلة لا يقال وجود المعلول عند وجود العلة اعم من ان يكون وجود العلة
مقارنا لوجود المعلول او يكون متعقبا له لانا نقول اذا وجد الفاعل بجميع
ما يتوقف عليه تأثيره فاما ان يوجد المعلول مقارنا لوجود فاعله او بعده بزمان
فان كان الاول ثبت ما ادعيناه وان كان الثاني فلا شك ان هذا الزمان
منقسم ويمكن وجود المعلول في بعض اجزائه اذ لا سبيل الى امتناعه بعد تمام العلة
فوجوده بعد هذا الزمان مع امكانه فيه ترجح بلا مرجح بل نقول وجوده مقا رنا
لوجود فاعله ممكن فوجوده بعد وجود فاعله ترجيح بلا مرجح لا يقال وجوده
مقارنا لوجود الفاعل ايضا ترجيح بلا مرجح لامكان وجوده بعده لانا نختار
ان وجوده بعد وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تأثيره بزمان محال
فلا يجب تقارنهما وعكس هذا يعني ان يكون وجوده مقارنا محالا او يجب.

تأخره غير معقول فان قيل لو صح هذا لما جاز استناد الحادث الى القديم لامتناع
تخلفه بالزمان قلنا من جملة ما يتوقف عليه تأثير القديم في الحادث شرط
حادث مقارن للاثر الحادث كتعلق الارادة عندنا والحركات والاوضاع
عند الفلاسفة فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه لا
للفاعل المستجمع لجميع جهات التأثير فان قيل الضرورة قاضية بان ايجاد العلة
للمعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود المعلول اما مقارن للايجاد او متأخر عنه
فيكون متأخرا عن وجود العلة قلنا كون الايجاد بعد وجود العلة المستجمع
لجميع ما يتوقف عليه التأثير بعدية زمانية ممنوع **ولا يجوز بقاء المعلول بعده** اي بعد
الفاعل يعني اذا انعدم الفاعل يجب انعدام المعلول وهذا الحكم مشترك بين الفاعل
وساير العلل الناقصة غير المعد من المادة والصورة والشرط وعدم المانع
والى هذا اشار بقوله **وان جاز في المعد** اما المادة والصورة فلا شبهة في ان
المعلول لا يبقى بعدهما لاستحالة الكل بانتفاء جزئه بديهة واما الفاعل والشرط
وعدم المانع فلا نسلم ايضا المعلول بعدها لان الامكان محقق في جميع الازمنة
فيجب ان يتحقق معلوله الذي هو الاحتياج الى المؤثر في جميع الازمنة ايضا فيكون
المعلول في جميع الاوقات محتاجا الى ذات المؤثر وما يتوقف عليه تأثيره من
وجود الشرط وعدم المانع فاذا زال شيء منها في وقت فقد زال ما يحتاج اليه
وجود المعلول في ذلك الوقت فيزول وجوده ايضا فيه لامتناع تحقق المحتاج
اليه والا لم يكن محتاجا اليه واما المعد فلما كان احتياج المعلول اليه من حيث عدمه
الطاري على وجوده فعدمه الطاري محقق تمام العلة فلا يكون زوال المعد مقتضيا
لزوال المعلول بل مقتضيا الى وجوده فان قلت على ما ذكر يجب انعدام المعد حال
وجود المعلول وعبارة المصنف تدل على عدم الوجوب قلت لعله اراد بالجواز
الامكان العام ولا منافاة بينه وبين الوجوب وانما اختار ذكر الجواز رعاية
للمقابلة الا ان الجواز اقول هذا جليل وفيه نظر لان هذا الكلام انما يصح ان لو قال

يجوز انعدام المعد حال وجود المعلول وليس كذلك بل انما يستفيد هذا الجواز من
بقاء المعلول بعد المعد حتى لو قال بدل قوله وان جاز في المعد وان وجب في
المعد يعني وان وجب بقاء المعلول بعد المعد لاستفيد ذلك المعنى بعينه نعم
لو قيل يجب وجود المعلول بعد المعد لان العلة تتم بانعدامه فكان حق العبارة
ان يقول وان وجب في المعد دون وان جاز كان الجواب ما ذكره وزعم
بعضهم ان المعد البعيد يجب انعدامه لحصول المعد القريب فلا يجوز ان يجامع وجود
المعلول بخلاف المعد القريب فانه يجوز ان يجامعه والصواب ان المعد سواء
كان قريبا او بعيدا لا يجوز ان يجامع المعلول لان المعد ملزوم لاستعداد وجود
المعلول مثلا تفاوت مراتب الاستعدادات وشيء من مراتبها لا يجوز ان يجامع وجوده
بالفعل لان الاستعداد هو القوة المنافية للفعل فكذا الملزوم ايضا لا يجوز ان
يجامعه واعترض بان هذا الدليل يوجب احتياج المعلول في جميع اوقاته الى علة ما لا
الى العلة الموجدة له اولا حتى ينعدم بانعدامها ومن الجايز ان يكون المعلول
الواحد علتان مستقلتان على البدل فاذا وجدت احديهما ثم انعدمت ووجدت الاخرى
في زمان انعدام الاولى فوجد المعلول فيه فلا يلزم انعدامه بانعدام علته المستقلة
والبرهان انما قام على امتناع اجتماع علتين مستقلتين معا لا على البدل وكذا لا
يلزم من عدم الشرط عدم المعلول لجواز ان يقوم مقامه شرط آخر واجيب
بانا لا نسلم انه يجوز ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على سبيل البدل ممتنعا
الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء لوجد ذلك
المعلول الشخصي واما ان توجد احدى تينك العلتين فيوجد المعلول ثم تعدم هذه
العلة وتوجد الاخرى فهو مستحيل لان المعلول الشخصي ان انعدم بانعدام الاولى
ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا
بايجاد الاولى ولما كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان يكون مفيدة للمعلول
اصل الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم ان لا يكون علة مستقلة والمقدر خلافه

ايضا فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن
ان يفاد ايضا به بقاء
الوجود

فظهران المستقلتين المذكورتين يجب ان تكونا بحيث اذا وجدت احديهما استحال
وجود الاخرى معها وان امكن ان توجد بدل الاولى باعتبار فان قلت ما ذكرتم
انما يتم في تعدد العلة الفاعلية اذ لا بد لكل واحد من الفاعلين من تاثير دون تعدد
الشرط مع وحدة الفاعل اذ جاز ان يتوقف تاثيره على احدهما لا بعينه قلت اذا
توقف تاثيره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط
وان توقف تاثيره على احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون التاثير المشروط
بخصوصية الآخر تاثيرا آخر وتم ما ذكرناه بلا شبهة وكذا الحال في عدم المانع
من التاثير فاذا كان المانع مركبا من امرين مثلا انتفى بانتفاء احدهما لا بعينه
فلا تعدد في عدم المانع واذا كان التاثير موقوفا على خصوصية احد العدمين زال
بزوال ذلك العدم ويكون التاثير الموقوف على خصوصية العدم الآخر تاثيرا
آخر انتهى كلامه اقول وفيه نظر اما اولا فلانا نختار ان المعلول لم ينعدم بانعدام
العلة الاولى بل آن انعدام العلة الاولى وجد علة ثانية واستمر وجود المعلول بهذا
السبب قوله وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا قلنا ان اراد باصل
الوجود الوجود الحاصل للمعلول في الزمان السابق نختار ان العلة الثانية لا
تفيده واستقلالها لا يستدعي ذلك وان اراد باصل الوجود نفس الوجود اعم
من ان يكون في الزمان السابق او غيره نختار انها تفيد وجود المعلول ولكن
في الزمان الذي هو زمان وجود العلة الثانية قوله لزم تحصيل الحاصل قلنا
ممنوع فان وجود المعلول في زمان وجود العلة الثانية الذي هو اثر العلة الثانية
غير الوجود في الزمان السابق الذي هو اثر العلة الاولى لا يقال فعلى هذا يكون
فائدة العلة الثانية وجود المعلول في الزمان الثاني بل استمرار وجوده ولا معنى
للتغاير الا بهذا فالعلة الثانية تفيد بقاء وجود المعلول الحاصل بالعلة الاولى فلم
تكن مستقلة لانا نقول العلة الثانية تفيد نفس الوجود مع عدم اشتراط ان يكون في الزمان
الثاني او لا ولكن لما وجدت العلة الثانية في آن انعدام العلة الاولى بحيث لم يحصل

بين زماني وجود العلتين زمان آخر لزم استمرار وجود المعلول وصار باقيا
وذلك لا ينافي استقلال العلة واما ثانيا فلانا نقول يجوز ان يكون لمعلول
واحد علتان تفيد احديهما اصل الوجود وفي آن انعدامه يوجد علة اخرى تفيد بقاء
الوجود الحاصل بالعلة الاولى قوله لزم ان لا تكون العلة الاخرى مستقلة قلنا
لا نعني بكونهما مستقلة اذ المطلوب ان يثبت جواز تعاقب المعلول بعد انعدام علته باي
وجه كان واما ثالثا فلان هذا الدليل مبني على امتناع اعادة المعدوم وذلك
لم يثبت كما عرفت لكنه لو قال بدل قوله ان انعدم المعلول بانعدام الاولى ثم وجد
بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم ان انعدم بانعدام الاولى ثبت ما ادعينا سقط
عنه هذا الاعتراض واما رابعا فلان قوله اذا توقف تاثيره على احدهما لا بعينه
لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف تاثيره على احدهما
بخصوصه زال بزواله ويكون التاثير المشروط بخصوصية الآخر تاثيرا آخر
لو تم لدل على استحالة ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان مطلقا وقد
تبين انه لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على سبيل البدل
بمعنى الاجتماع بان يكون كل واحد منهما بحيث لو وجدت هي انفرادا وجد
ذلك المعلول الشخصي فانا نقول وجود المعلول اما ان يتوقف على احدهما
لا بعينها فلا يكون خصوص شيء منهما علة فلا تعدد في العلة واما ان
يتوقف على احدهما بخصوصها فيمتنع ان يوجد المعلول الا بوجودها فلا يكون
الاخرى علة معه والحل منع المقدمة القائلة اذا لم يكن خصوص شيء منهما شرطا
فلا تعدد في الشرط وما ظن من ان البناء شرط بعد البناء فالمعلول يبقى بعده
فقد عرفت ان منشأه الجهل بما هو علة حقيقة وكذا ما يقال لا شك ان الاب
مدخل في وجود الابن فهو اما فاعل لوجوده او شرط له مع ان الابن يبقى بعد
الاب وكذا النار علة فاعلة او شرط لسخونة الماء المسخن بها مع بقاء السخونة
بعدها فبطل ما ادعيتم من ان المعلول لا يجوز ان يبقى بعد العلة فان الاب بارادة

مخصوصة وحركة معينة علة فاعلية او شرط تتم به العلة التامة لحركة المني
وحركة المني علة معدة لحصوله في الرحم ثم حصوله فيه زمانا مع امور يحدد هناك
علة لاستعداده لقبول الصورة الانسانية فتفيض عليه تلك الصورة من
المبدأ الفياض فتصويره انسانا له علة اخرى غير الاب فلذلك جاز بقاؤه
بعده ولذلك النار تجاورتها للماء معدة له لقبول السخونة فتفيض السخونة
عليها من المبدأ **ومع وحدة تتحد المعلول** الفاعل اذا كان واحدا في ذاته
لم يكن له صفة ولم يكن فعله مشروطا بامر لم يجز عند الحكماء ان يصدر عنه اكثر
من واحد خلافا لاكثر المتكلمين وقد يتوهم ان عدم جواز ذلك في الموجب بالذات
وجوازه في الفاعل المختار كما هو متفق عليه وانما النزاع بينهم في ان المبدأ
الاول موجب او مختار والحق ان الفاعل المختار اذا تعدد ارادته او تعلقها
فلا يكون واحدا من كل الوجوه فان تصور ان لا يكون فيه تعدد بوجه كان داخلا
فيه ومتنازعا فيه ايضا احتج الحكماء بوجوه الاول لو كان الواحد الحقيقي
مصدرا لامرين كانت مصدريته لهذا غير مصدريته لذاك فان كان كل منهما نفس
الواحد الحقيقي كان لامر واحد حقيقي مفهومان مختلفان وان دخل فيه واحد منهما لزم تركبه
فلم يكن واحدا ما فرضناه واحدا وان خرجا او خرج احدهما وكان الآخر عينا
لزم التسلسل في الخارج لان المصدرية الخارجة لا يمكن ان تستند الى غير الواحد الحقيقي
والا لم يكن هو وحده مصدرا والمقدر خلافه فيكون الواحد الحقيقي مصدرا لتلك
المصدرية وننقل الكلام الى مصدرية المصدرية حتى يتسلسل واجيب تارة بالنقض
بتقريره انه لو تم هذا الدليل لزم مفسدة فانا نقول لو صدر عن الواحد الحقيقي
شيء فمصدريته لذلك الشيء امر مغاير له لكونه نسبة بينه وبين غيره فهو اما داخل فيه
فيلزم تركبه او خارج عنه معلول له كما مر آنفا وننقل الكلام الى مصدريتها حتى يلزم
التسلسل او نقول كان الصادر هناك شيئين احدهما ذلك الشيء الصادر عن الواحد
والثاني مصدريته لذلك الشيء لا شيئا واحدا وهو مناف لما ادعيتم من ان

عند اتحاد العلة وتارة بالحل وهو ان المصدرية امر اعتباري فيمتنع عن الصدور
قيل لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول باعتبارها يصدر عنها معلولها المعين
لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولا ذلك لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول
اولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها فاذا فرضنا مثلا ان الماء
يصدر عنه البرودة فلا بد ان يكون له مع البرودة خصوصية لا يكون له مع غيرها وبسبب
ذلك تعين صدور البرودة عنه دون الحرارة وغيرها وفي الحقيقة تلك الخصوصية
هي المصدر فيكون موجودا قطعا ومتقدمة على المعلول جزما فيعبرون عن تلك
الخصوصية بالمصدرية تارة وبالصدور اخرى وبكون العلة بحيث يجب عنها المعلول
ثالثة وذلك لضيق العبارة عما هو المقصود في هذا المقام حتى ان الخصوصية
ايضا يتجه عليها الاشكال بانها اضافية لكن لم يقصد بها مفهومها الاضافي بل
اريد امر مخصوص له ارتباط وتعلق باختصاص المعلول المخصوص لا يكون له ذلك
مع غيره ويصحح اطلاق هذه الالفاظ على ذلك المعنى المراد بطريق التجوز مما لا ينكر
ترفع المنع ويسقط النقض ايضا فان المعلول اذا كان واحدا يكون مصدريته
بالمعنى المذكور عين ذات المصدر بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه يتحقق ثمة
مصدريتان متغايرتان لا يمكن ان يكون كلتاهما عين ذات المصدر لما مر آنفا
الا ان يكون واحدة منهما داخلة فيلزم كون احدهما لا اقل خارجا معلولا له
ثم الكلام كما مر واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة من جميع
الجهات خصوصية مع امور متعددة متشاركة في جهة او غير متشاركة فيها الا
ان تكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها
بعضها دون بعض ولو سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر معين فلا نسلم
انها موجودة قوله وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فيكون موجودا
قطعا قلنا ان اريد بالمصدر الفاعل فلا نسلم ان الخصوصية المذكورة يجب ان
تكون في الحقيقة فاعلا حتى يلزم وجودها لجواز ان يكون فاعل واحد مع امر عدمي له

خصوصية مع معلول معين ومع امر عدمي آخر لخصوصية مع معلول آخر فلا يكون
الخصوصية هي الفاعل بل المجموع المأخوذ منه ومن غيره وان اراد بالمصدر ما له
مدخل في الصدور سلمنا ان الخصوصية مصدر لكن لا نسلم ان المصدر بهذا المعنى يجب
ان يكون موجودا لا يقال اثبات الطاليس متوقفا على وجود الخصوصية لكونه
عدمها على المعلول اذ يلزم ح تكثر في الواحد الحقيقي ولو بالاعتبار لانا نقول لو
اوجب تعدد الامور العدمية تكثرا في الواحد الحقيقي لزم ان لا يمكن سلب اشياء كثيرة
عن شيء واحد من جميع الوجوه لاستلزامه تكثرا فيه لكنه باطل لان جميع ما سواه مسلوب
عنه بالضرورة وما يقال من ان سلب شيء عن شيء امر عقلي لا يتحقق الا في العقل لانه
يعقل مسلوب ومسلوب عنه سيدما ولا يكفيه ثبوت المسلوب عنه وحده ففي لا
يكون الواحد الحقيقي من حيث هو واحد حقيقي مسلوبا عنه اشياء كثيرة فمدفوع بان
الواحد الحقيقي كالواجب تع متصف في حد نفسه في الخارج بالسلوب والاضافات
وان لم يكن هي متحققة في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف على تعقل المسلوب
عنه والمسلوب وانما المتوقف على تعقلهما هو العلم بالاتصاف لا نفس الاتصاف
الثالث لو جاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الاثر مستلزما لتعدد المؤثر فلم
يصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركوز في العقل فانا اذا رأينا
الماء يوجب البرودة والنار يوجب السخونة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء
نظرا الى كلما تعدد المعلول تعدد العلة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما اتحد
العلة اتحد المعلول وهو المط والجواب ان الاستدلال على تغاير طبيعتي النار و
الماء انما هو بالتخلف لا بالتعدد فانا لو رأينا نارا ولا برودة معها كما كان مع الماء
ورأينا ماء ولا سخونة معه كما كان مع النار علمنا تخلف اثر كل منهما عن الآخر انهما متغايران
فلو رأينا آثارا متعددة بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال بها على تعدد المؤثر بل
هذا هو المتنازع فيه الثالث لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لآ ومن لكان وب مصدر
لكان مصدر الآ ولما ليس الآ ثر ت ليس آ فلزم اجتماع النقيضين والجواب ان

يتعين صدور آ منه او لا صدور آ لا صدور لا آ اعني صدور ب وهذا الوجه كتبه
ابن سينا الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المط قال الامام العجب ممن يضيع
عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط ثم يهمله في مثل هذا المطلب العالي حتى يتبع في غلط
يضحك منه الصبيان **ثم تعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات** اشارة الى جواب
استدلال المتكلمين وهو انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول
الاول الا واحد هو الثاني وعنه واحد هو الثالث ويلزم ح ان يكون الموجودات سلسلة
واحدة ويلزم في كل موجودين فرضا ان يكون احدهما علة للآخر والآخر معلولا له
بوسط او بغير وسط وهذا باطل ضرورة وتقرير الجواب ان ذلك انما يلزم لو لم
يكن في المعلول الاول مع وحدته كثرة بحسب الجهات والاعتبارات فان له وجودا
ووجوبا بالغير وامكانا بالذات فيصدر عنه بحسب كل جهة من تلك الجهات امر آخر
واعترض الامام بان هذه كلها اعتبارات عقلية لا تصلح علة للاعيان الخارجية
ولما كان ظاهرا انها ليست عللا مستقلة بل شروطا وحيثيات تختلف بها احوال
العلل الموجودة اعترض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات
الكثيرة فذات الواجب تع يصلح ان يجعل مبدأ الممكنات باعتبار ما له من كثرة
السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك وحكم بان
الصادر الاول عنه ليس الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات لا
تثبت الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لزم الدور واعترض من
ان ثبوتها لا يتوقف على ثبوت الغير بل تعقلها يتوقف على تعقل الغير كما مر فلا دور
واقول ان سلب شيء عن شيء لا يتوقف على تحقق شيء من الطرفين واما الاضافة
من شيئين فلا يعقل تحققها الا بعد تحققهما والمص في شرح الاشارات مهد من ذكر الجهات
المتصورة المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد بوجه آخر حيث قال اذا فرضنا
مبدأ اول ولكن آ وصدر عنه شيء واحد ولكن ب فهو في اول مراتب معلولاته
ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء ولكن ج وعن ب وحده شيء د

ولكن ج ويكون في هذه المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان
يصدر عن ج بالنظر الى شيء آخر صار في هذه المراتب ستة اشياء ثم من الجائز ان
يصدر عن ا بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث
وبتوسط ج ب رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ج ب د سادس وعن ب
بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج د وحده عاشر
وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة
المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب
في المتوسطات التي يكون فوق واحد صار في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة
ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة بل الى
ما لا نهاية له فهكذا امكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد
انتهى كلامه وعلى هذا الوجه يكون الجهات الموجبة للتكثر امورا موجودة لا اعتبارية
كما في الوجه الاول ومع ذلك لا يكون الصادر عن الواحد الا واحدا
فلا يرد على هذا الوجه الاعتراض المورد على الوجه الاول وهذا الحكم ينعكس على
نفسه وفي الوحدة النوعية لا ينعكس يعني ان الواحد بالشخص لا يكون معلولا
لعلتين مستقلتين يستقل كل منهما بايجاده خلافا لبعض المعتزلة وذلك لوجهين الاول
انه يلزم احتياجه الى كل من العلتين لكونها علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى
مستقلة بالعلية الثاني انه لو توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة بل جزء
علة لان معنى استقلال العلة ان لا يفتقر في التأثير الى شيء آخر وان توقف
على احدهما فقط كان هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف على شيء منهما لم يكن
شيء منهما علة وهذا بخلاف النوع الواحد بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع المستقلتين
عليه بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل
منهما امرا مغايرا للمحتاج الى الاخرى وح لا يلزم احتياج شيء الى شيء واستغناؤه
عنه بعينه واورد الامام ان المعلول النوعي اذا احتاج لذاته الى العلة المعينة

امتنع استناده الى غيرها وسقط وان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض
له الاحتياج اليها فاجاب بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة
استغناؤه عن العلة مطلقا بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاستناد
الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة تلك العلة المعينة فالحاجة المطلقة من
جانب المعلول وتعين العلة من جانب العلة واعترض صاحب المواقف بان جميع ما
ذكر من احتياج المعلول الى علة ما بحيث يكون التعيين من جانب العلة آت هنا
لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها مع كونه محتاجا الى علة ما لا بعينها فيجوز
ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين مستقلتين من غير ان يحتاج الى كل منهما
بعينه ليلزم المحال بل الى مفهوم احدهما لا بعينه الذي لا ينافي الاجتماع كما في
المعلول النوعي والحاصل انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشئا
من اقتضاء العلة المعينة دون احتياج المعلول الى تلك المعينة جاز ان يكون
الواحد الشخصي معلولا لعلتين مستقلتين ولا يكون محتاجا الى شيء منهما بعينه حتى
يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحدة منهما بل يكون محتاجا
الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لانهما اذا اجتمعا لزم الاستغناء عن
خصوصية كل منهما لا عن مفهوم احدهما الذي هو اعم منهما فلا يتم الدليل الاول ا
يضا فلنا ان نختار في الدليل الثاني شقا رابعا وهو ان يتوقف المعلول على
احدى العلتين لا بعينها فلا يلزم شيء من المحذورات المذكورة في الدليل الثاني
فلا يتم هو ايضا واقول ان المعلول الشخصي اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان
ليس كل واحدة منهما احتياج المعلول الى نفسها على ما تقدم من ان تعين العلة
من جانبها فيلزم احتياجه الى كل واحدة منهما بعينها ويلزم ما ذكرنا ولهذا اذا
لم يحتمل تواردهما على سبيل البدل اما ابتداء او على التعاقب لا يلزم محذور
اذ التعيين العلية على تقدير وجود كل واحد منهما انما هي الموجودة دون التي
لم توجد بعد او وجدت ثم انعدمت هذا والحق ان الطبيعة النوعية لا تحتاج

لها الى العلة ولا استغناء عنها ايضا لانهما انما يكونان للموجود الخارجي فان استغناء
شيء عن العلة معناه ان يوجد بدونها واحتياجه اليها ان لا يوجد بدونها فما لا يكون
موجودا لا يتصف بشيء منهما والطبائع لا وجود لها في الخارج انما الموجود فيه اشخاصها
منها وقول المص ان الواحد بالنوع يكون له علل متعددة ليس معناه ان الحقيقة
النوعية الواحدة تكون لها علل متعددة بل معناه ان افرادها التي هي واحدة
بالنوع قد تكون لها علل متعددة بان يقع بعضها بهذه وبعضها بتلك والنسبتان
اى العلية والمعلولية من ثواني المعقولات اقول لا شك انهما من الامور
الاعتبارية والا لزم التسلسل واما انهما من المعقولات الثانية ففيه بحث يعرف
بالتامل وفيهما معا بل التضايف وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين
يعني قد يكون شيء علة لامر ومعلولا لامر اخر كالعلل المتوسطة ولا تتعاكسان اى
العلة والمعلول فيهما اى في العلية والمعلولية اى لا يكون العلة معلولة لمعلولها
بوسط او بغير وسط ولا المعلول علة لعلتها كذلك وهذان المعنيان متلازمان
وهذا هو الذي يقال له الدور ولم يذكر دليلا على بطلانه كما سنذكر على بطلان
التسلسل فكانه يدعي بداهته كما ذهب اليه الامام الرازي واستدل بان العلة متقدمة
على المعلول فلو كان الشيء علة لعلته لكان متقدما على علته المتقدمة عليه فيلزم
تقدمه على نفسه بمرتبتين واعترض عليه الامام بان العلة لا يجب تقدمها بالزمان
بل بالذات ثم نقول معنى التقدم بالذات ان كان نفس العلية كان قولك
لزم تقدم الشيء على نفسه جاريا مجرى قولك لزم علية الشيء لعلته وهو عين المتنازع
فيه بحسب المعنى وان كان مغايرا في اللفظ وان كان معنى التقدم امرا وراء
المذكور فلا بد من تحريره اولا ثم تقريره باقامة الدليل عليه ثانيا فانا نمنع وراءه
المنع في المقامين اذ لا نتصور هناك للتقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا ان له
مفهوما سواها فلا نسلم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة قال والاولى ان يقال كل
واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الآخر المفتقر اليه اى الى ذلك الوا[حد]

فيلزم افتقار كل واحد الى نفسه وانه ح اى اذا افتقار نسبة لا يتصور الا بين شيئين
ثم قال والاقوى ان يقال نسبة المفتقر اليه الى المفتقر بالوجوب لان العلة المعينة
تستلزم معلولا معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول المعين
لا يستلزم علة معينة بل علة ما وحينئذ معنى الوجوب والامكان متنافيان وانما كان
هذا اقوى من ذلك الاول لان تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتباري واقول فيه
بحث لانه جاز ان يكون لكل من الشيئين جهتان منشأ نسبتان مختلفتان بالوجوب
والامكان والجواب عنه بانه اذا اختلف الجهة لا يكون مما نحن بصدد ابطاله اذ
الكلام في ابطال الدور ولا دور الا مع اتحاد الجهة ليس بشيء لان الدور هو ان
يكون الشيء مفتقرا ومفتقرا اليه كلاهما من جهة واحدة وبعد تحقق الدور يكون
شيء مفتقرا ومفتقرا اليه من جهة واحدة ولا يقدح في ذلك ان يترتب على كونه مفتقرا
صفة لذلك الشيء وعلى كونه مفتقرا اليه صفة اخرى لمغايرة لكل واحد كما فيما نحن
بصدده فان منشأ احدى النسبتين هو كونه مفتقرا ومنشأ الاخرى هو كونه مفتقرا
اليه واعترض عليه القاضي الارموي بانه ان اراد بالافتقار في الدليل المرضي
عنده امتناع الانفكاك مطلقا فقد تعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين لجواز
ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الاخر ولا امتناع في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين
وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى من العلة والمعلول الا امتناع انفكاك كل منهما عن
نفسه ولا محذور فيه وان اراد بالافتقار امتناع الانفكاك مع نعت التأخر اى
تأخر المفتقر عن المفتقر اليه جاء في التأخر ما جاء من الشبهة في التقدم بعينه اذ نقول ح
ان اردت بتأخر المعلول معنى المعلولية كان قولك كل واحد منهما على تقدير الدور
متأخر الى الآخر بمنزلة قولك كل واحد منهما معلول للاخر وهذا هو عين المتنازع فيه
وان اردت به معنى اخر فلا بد من تحريره وتقريره فالشبهة مشترك بين الدليلين
لورودها والمرضي اولى الجواب عن تلك الشبهة ان بين المعلول والعلة تباينا بحيث
يصح ان يقال كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فان احد الاتساق في انه

صح ان يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحركت اليد
فبالضرورة هناك معنى يصحح ترتب المعلول على العلة بالفاء ويمنع من عكسه وهذا
المعنى يقال له بالنسبة الى العلة كونه علة ومتقدما ومحتاجا اليه ومفتقرا اليه وموقوفا
فحاصل الاستدلال انه لو كان شيء علة لعلته لزم كونه علة لنفسه وبعبارة اخرى لزم
افتقاره الى نفسه وذلك باطل ضرورة فان قيل اللزوم ممنوع وسند المنع وجهان
احدهما ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء فان
العلة القريبة للشيء كافية في تحققه وان لم توجد البعيدة والا لزم تخلف الشيء عن علته
القريبة وثانيهما انه يجوز ان يكون شيئان ماهية كل واحد منهما علة لوجود الاخر
او ماهية احدهما علة لوجود الاخر ووجود الاخر علة لوجود الاول قلنا اللزوم
ضروري والسند مدفوع لان العلة القريبة لا توجد بدون العلة البعيدة
لان البعيدة علة قريبة للعلة القريبة فلو وجدت بدونها لزم وجود المعلول
مع عدم علته القريبة وبطلانه ظ ولان كون ماهية الشيء علة لما هو علة لوجوده مع انه
في مرتبة البطلان لانا نعلم بالضرورة ان العلة الموجدة لا بد وان تكون موجودة قبل
وجود معلولها لنرجع الى ما نحن فيه اعني الدور المفسر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه
ولا نزاع في عروضهما لسلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحد منها اي
من تلك السلسلة **ممتنع الحصول بدون علة واجبة** وذلك لكونه ممكنا فلا يجب
لا يوجد بنفسه بل يحتاج الى علة يجب اولا فيوجده وذلك لوجوب تقدم العلة بالوجود
والوجوب على المعلول **لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا** اي ممتنع الحصول ايضا
لكونه ممكنا بدون علة واجبة لما تقدم فلو انحصر الموجودات في الممكن لم يوجد شيء منها
فيجب وجود علة واجبة لذاتها هي طرف للسلسلة اول من كونه طرفا لسلسلة
الممكنات الى غير النهاية تسلسل كل منها يجب لغيره ويوجد بغيره ولا ينتهي الى ما هو
واجب بذاته فدعوى انه لا بد من وجود علة واجبة لذاتها مصادرة **وللتطبيق**
بين جملة قد نقص منها آحاد متناهية وجملة اخرى لم ينقص منها بذا اصور

التطبيق وعليه التعويل في كل ما ادعي تناهيه تقريره انه لو تسلسلت العلل والمعلولات
الى غير النهاية لحصلت هناك جملتان احدهما من معلول معين او علة معينة والاخرى
من المعلول الذي بعده او العلة التي قبلها بعدد متناه فيطرح من الجملة التي قد فصل
منها آحاد متناهية والجملة الاخرى التي لم يفصل منها تلك الآحاد اي بتطبيق الجزء
الاول من احدهما على الجزء الاول من الاخرى وكذا نطبق الجزء الثاني على
الجزء الثاني وهلم جرا فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي
الكل والجزء وهو ممتنع وان لم يقع لا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا
يكون بازائه جزء من الناقصة لزم تناهي الناقصة بالضرورة والتامة لا تزيد عليها
الا بقدر متناه فيلزم تناهيهما ايضا ضرورة ان الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه
والعرض بانقطاعها انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولا نسلم لزوم تساويهما ونهما
فان ذلك انما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي وايضا انما لزم من
... اي من لاتناهي العلل والمعلولات ومن فصل عدد متناه منها حتى تحصل
... اخرى ومن توهم انطباق احدهما على الاخرى على الوجه المخصوص فيكون المجموع
... ولا يلزم من ذلك استحالة شيء من اجزائه فان مجموع قيام زيد وعدمه محال
... كل واحد من جزئيه ممكن في نفسه وايضا فالدليل منقوض بالاعداد والحوادث
... والنفوس الناطقة فانها غير متناهية عند القائلين بالتطبيق مع
... الحجة جارية فيها والجواب عن الاول ان دعوى الضرورة في ان كل جملتين اما
متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها الا انقطاع
... بانه اذا كان المجموع محالا لا بد ان يكون شيء من اجزائه او اجتماعها محالا
... نعلم بالضرورة ان ما سوى عدم التناهي ليس محالا وعن النقض بالاعداد
... من الاعتبارات العقلية ولا دخل في الوجود من المعدودات الا ما هي
متناهية وعن النقض بالباقي انه في الامور المتعاقبة الوجود كالحركات
الفلكية والتي توجد معا لكن لا ترتب منها كالنفوس الناطقة بان المتكلمين

مجمعون على استحالة لاتناهيها واخر برهان التطبيق فيهما وسيصرح المص بذلك في
بحث حدوث العالم والحكماء المشرطون في استحالة اللاتناهي اجتماعها في الوجود
والترتب بينها فهم يقولون بانه اذا كانت الآحاد موجودة معا بالفعل و
كان بينها ترتب ايضا فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة
الاخرى كان الثاني بازاء الثاني وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم يكن موجودة في
الخارج معا لم يتم لان وقوع آحاد احديهما بازاء آحاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي
اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لانتفاء
وجودها مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع احاد احدى الجملتين
بازاء آحاد الاخرى الا اذا كانت الآحاد موجودة معا اما في الخارج او في الذهن
وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معا ولم يكن بينهما ترتب بوجه ما اذ
لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث و
هكذا لجواز ان يقع احاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ
العقل كل واحد من الاولى واعتبره بازاء واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار
ما لا نهاية له مفصلا لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف
بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ما صورناه بانك تتوهم من الحبلين
حبلين ممتدين على الاستواء ومن اعداد الحصى فانك في الاول اذا طبقت طرف
احد الحبلين على طرف الآخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احدهما بازاء
جزء من الثاني وليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لا بد لك في التطبيق من اعتبار
اقول وقوع كل واحد من آحاد الجملة الناقصة بازاء واحد من آحاد الجملة
التامة اذا كانت الجملتان موجودتين معا من الامور الممكنة وان لم يكن بين آحادهما
ترتب والعقل يجزم بذلك الممكن واقعا حتى يظهر الخلف ولا يحتاج في ذلك الجزم
الى ملاحظة آحادهما مفصلة بل يكفي في وقوع ذلك الممكن ملاحظتها اجمالا فبرهان
التطبيق يدل على ان الامور الغير المتناهية الموجودة معا مطلقا محال سواء كان

منها ترتب اولا ولان التطبيق باعتبار النسبتين بحيث يتعدد كل واحد منها
باعتبارهما يوجب تناهيهما لوجوب ازدياد احدى النسبتين على الاخرى من حيث
السبق بهذا برهان اخر على استحالة التسلسل بتقريره انا نعزل المعلول المحض من السلسلة
اذا كان التسلسل في جانب العلل او العلة المحضة اذا كان التسلسل في جانب المعلولات
ونجعل كلا من الآحاد التي فوقه على التقدير الاول او تحتها على التقدير الثاني متعددا
باعتبار وصفي العلية والمعلولية لان كلا منها من حيث انه علة مغاير له من حيث انه
معلول فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احديهما العلل والاخرى المعلولات
ويلزم عند التطبيق منهما زيادة وصف العلية على التقدير الاول وزيادة وصف
المعلولية على التقدير الثاني ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة على التقدير
الاول لا ينطبق على معلولها وذلك لخروج المعلول المحض عن السلسلة بل على
معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة وذلك المعلول هو نفس تلك العلة المنطبقة
عليه وانما يتغايران بحسب وصفي العلية والمعلولية وبهذا الاعتبار يتصور الانطباق
بينهما فكل علة ومعلول منطبقين لا بد ان يكون قبلهما علة فاذا انطبقت افراد
المعلولات باسرها بحيث لم يبق منها واحد غير منطبق كان هناك علة متقدمة
على جميع المنطبقات لم ينطبق عليها شيء من افراد المعلولات والا لزم ان ينطبق
معلول من تلك المعلولات على علتين فلا يكون علة متقدمة عليه بل واقعة في
مرتبته وقد عرفت بطلانه فيزيد سلسلة العلل على سلسلة المعلولات بواحدة
في انقطاع السلسلتين وكذا كل معلول على التقدير الثاني لا ينطبق على علته
بل على معلوله المتأخر عنها وعن ذلك المعلول ايضا فكل معلول وعلة منطبقين
لا بد ان يكون بعدهما معلول ويلزم على عكس ما تقدم زيادة سلسلة المعلولات
على سلسلة العلل بواحد وينقطع السلسلتان معا ولان المؤثر في المجموع ان كان
نفس اجزائه كان الشيء مؤثرا في نفسه وعلله ولان المجموع له علة تامة وكل جزء ليس
علة تامة اذ الجملة لا تجب به وكيف يجب الجملة بشيء هو محتاج الى ما عداه من تلك الجملة

بذا برهان اخر تقريره ان جميع تلك الموجودات المتسلسلة اذا اخذت بحيث لا يدخل
فيها غيرها ولا يخرج عنها شيء منها فلا شك انه موجود ممكن اما الوجود فلانحصار
اجزائه في الموجود ومعلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم شيء من اجزائه واما
الامكان فلافتقاره الى جزئه الممكن واذا كان الجميع موجودا ممكنا فموجده بالاستقلال
اما نفسه وهو ظاهر الاستحالة واما جزء منه وهو ايضا كذلك لاستلزامه كون ذلك
الجزء علة لنفسه ولعلله بناء على ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة يجب ان
تكون علة لكل جزء منه اذ لو كان الموجد لبعض اجزائه شيئا اخر لتوقف حصول
المركب عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وايضا موجد الجميع بالاستقلال لا يجوز
ان يكون جزءه لان كل جزء محتاج الى ما لا يتناهى من تلك السلسلة فلا يستقل بذلك
واما خارج عنه وقد تقرر آنفا ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة يجب ان
تكون علة لكل جزء منه فلا اقل من ان يوجد ذلك الخارج جزءا من اجزاء السلسلة
فلا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة موجودة داخلة في السلسلة والا توارد علتان
على معلول واحد شخصي وهو خلاف المفروض لانا قد فرضنا ان كل واحد من آحاد
السلسلة مستند الى آخر منها الى غير النهاية بعد وايضا اذا لم يستند ذلك الجزء
الى علة داخلة كان طرفا لتلك السلسلة فتكون متناهية مع فرضها غير متناهية
ومما ذكرناه من التقرير اندفع ما قيل ان اريد بالعلة التي لا بد منها لجميع السلسلة
العلة التامة فلا نم استحالة كونها نفس السلسلة فان العلة التامة بمعنى جميع ما يحتاج
اليه الشيء قد تكون نفس ذلك الشيء كما في المركب من الواجب والممكن فان قيل
فيلزم ان يكون واجبا لكون وجوده من ذاتها وكفى بهذا استحالة فممنوع وانما
يلزم لو لم يفتقر الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها وان اريد العلة الفاعلية فلا نم
استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء
السلسلة حتى نفسه وعلله وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستندا
الى غير فاعله كالخشب من السرير لانا قد صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل المستقل

بالايجاد واما السرير ففاعله المستقل ليس هو النجار وحده بل مع فاعل الخشبات
ثم يرد على المقدمة القائلة بان كل جزء يحتاج الى علة فلا يستقل بدونها ان احتياج
العلل الى ما هو علل لها بوجه لا ينافي استقلالها بل انما ينافي احتياجها الى ما هو علة
لمعلولها معا ونهاية في ايجاده وعلى المقدمة القائلة بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء
الممكنة علة لكل جزء منه انه اما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة
هذا الجزء هي بعينها علة ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث يحدث
اجزاؤه شيئا فشيئا كخشبات السرير والهيئة الاجتماعية فعند حدوث الجزء
الاول ان لم يوجد العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على
علته وهو ظاهر البطلان وان وجدت لزم تخلف المعلول اعني الجزء الاخير
عن علته المستقلة بالايجاد وقد تقرر بطلانه واما ان يراد انها علة لكل جزء من المركب
اما بنفسها او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء منها من غير افتقار
الى امر خارج عنها واذا كان المعلول المركب مترتب الاجزاء وكانت علته المستقلة
ايضا مترتبة الاجزاء يحدث كل جزء منه بجزء منها تقارنه بحسب الزمان ولا يلزم
التقدم ولا التخلف وهذا ايضا فاسد من جهة انه لا يفيد المطلوب اعني امتناع
كون العلة المستقلة للسلسلة جزءا منها اذ من اجزائها ما يجوز ان يكون علة لهذا المجموع
من غير ان يلزم علية الشيء لنفسه او لعلله وذلك مجموع الاجزاء التي كل منها معروض
العلية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول المحض المتأخر عن الكل بحسب
العلية المتقدم عليه بحسب الرتبة حيث يعتبر من الجانب المتناهي ولهذا المعتبر
من ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المعلول الاول فان
كل جزء من السلسلة يتحقق السلسلة عند تحققه ويتبع بكل جزء منه جزءا منها فان بعض جزء
من السلسلة يكون علة المجموع الذي قبل ما فرض من المعلول الاخير وهكذا في كل
مجموع قبله الى لا نهاية فان قيل ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة لايجاد السلسلة
لانه ممكن محتاج الى علته وهو جزء من السلسلة فيحتاج باحتياجه السلسلة ايضا الى

تلك العلة وهكذا كل مجموع يفرض فلا يوجد السلسلة الا بعلة خارجة من تلك العلل ولأنا
ليس يكاف في تحقق السلسلة بل لا بد من المعلول المحض ايضا قلنا هذا لا يقدح في
الاستقلال لان معناه عدم الافتقار في الايجاد الى معاون خارج على ما حققت
وقد ظهر مما ان علة كل مجموع امر داخل فيه لا خارج عنه وظاهر انه لا دخل للمعلول الا
في ايجاده فان قيل نحن نقول من الاستناد علة الجملة لا يجوز ان يكون جزءا منها لعدم
اولوية بعض الاجزاء او لان كل جزء نفرض فعلته اولى منه بان تكون علة للجملة لكونها
اكثر تأثيرا فنقول على الكرار الذي هو ما قبل المعلول الاخير متعين للعلية لان ما عداه
من الاجزاء علل بعيدة للجملة لا يستقل بايجاد الجملة بل يحتاج في ايجادها الى معاون
خارج هو علته القريبة وعلى اصل الدليل منع اخر وهو انا لا نم افتقار الجملة المفروضة
الى علة غير علل الاحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاحاد المعللة
كل واحد منها بعلة وهو ممنوع انما هي مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلته
فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا كالعشرة من الرجال لا تفتقر الى غير علل
الآحاد وما قيل جميع تلك العلل الموجدة التي هي علة موجدة للسلسلة بأسرها
اما ان تكون عين السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها فمبني على توهم ان السلسلة
موجود اخر ممكن محتاج الى علة اخرى هي جميع تلك العلل وليس كذلك بل ليس هناك
الا ممكنات قد احتاج كل منها الى علة وما قال ان وجودات الاحاد غير
وجود كل منها كلام خال عن التحصيل هذا وان قوله ولان المجموع له علة تامة ان
اراد بالعلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء فقد عرف فساده وان اراد بها
المؤثر بالاستقلال فحقه ان يكون مقدما على قوله ولان المؤثر في المجموع الخ
وجه اخر لو ثبتت سلسلة العلل الى غير النهاية يلزم زيادة عدد المعلولية على
عدد العلية وهو باطل لان العلية والمعلولية متضايفان تضايفا حقيقيا ومن
لوازمهما التكافؤ في الوجود اي اذا وجد احد من المتضايفين الحقيقيين وجد الاخر
قطعا فلا بد ان يوجد بازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر فيكونان متساويين

في العدد ضرورة وجه اللزوم ان كل علة من السلسلة فهو معلول على ما هو المفروض من
وليس كل ما هو معلول فيها علة كالمعلول الاخير وكذا نقول لو تسلسلت المعلولات
الى غير النهاية لزاد عدد العلية على عدد المعلولية لان كل ما هو معلول في هذه
السلسلة فهو علة من غير عكس كالعلة الاولى وجه اخر انه لو وجدت سلسلة غير متناهية
سواء كان من العلل او المعلولات فهي لا محالة تشتمل على الالوف فعدة الالوف
الموجودة فيها اما ان تكون مساوية لعدة احادها او اكثر وهو ظ الاستحالة
لان عدة الآحاد يجب ان تكون الف مرة مثل عدة الالوف لان معنا ان نوجد
كل الف من الآحاد واحدا حتى تكون عدة مائة الف مائة وأما ان تكون اقل
وهو ايضا باطل لان الآحاد تشتمل على جملتين احدهما بقدر عدة الالوف والاخرى
بقدر الزائد عليها والاولى تبلغ الجملة التي بقدر عدة الالوف اما ان تكون من الجانب
المتناهي او من الجانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة فيه
وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين نفرض مقطعا فيحصل جانب
متناهي فيساق الترديد اما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف
متناهية لكونها محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة والمقطع الذي هو مبدأ
الجملة الثانية اعني الزائدة على عدة الالوف على ما هو المفروض واذا تناهت
عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الاحاد والمتألفة من
تلك العدة من الالوف والمتألف من الجمل المتناهية الاعداد والآحاد متناه
بالضرورة واما على التقدير الثاني فلان الجملة التي هي بقدر الزائد على عدة الالوف
تقع في الجانب المتناهي ويكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرف السلسلة
ومبدأ عدة الالوف وهي اضعاف عدة الالوف تسعمائة وتسعة وتسعين مرة
فيلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة لتناهي اجزائها
ايرادا على ما مر ورد بمنع المقدمة القائلة بان هذا مساو لذلك او اكثر او اقل
فان التساوي والمفاوتة من خواص المتناهي ويمكن دفعه بدعوى الضرورة في

ان كل حمليتين سواء كانتا متناسبتين او غير متناسبتين فهما اما متساويان او متنافيان
ويتكافى المتضايفان اى العلية والمعلولية وليس المراد بهما ههنا العلية والمعلولية
مطلقا بل الفاعلية والمفعولية على ما سيتضح في طرفي النقيض اى الوجود و
العدم على معنى انه اذا تحققت العلية في معروض وجودي تحققت المعلولية في معروض
وجودي وبالعكس يعنى اذا تحققت المعلولية في معروض وجودي تحققت العلية في
معروض وجودي وهذا معنى تكافئهما في الوجود وايضا اذا تحققت العلية في معروض
عدمي تحققت المعلولية في معروض عدمي يعنى اذا تحققت المعلولية في معروض
عدمي تحققت العلية في معروض عدمي وهذا معنى تكافئهما في العدم وذلك لانه
لا يمكن تأثير العدمي في الوجودي ويلزم من ذلك انه اذا كانت العلة الفاعلية
عدمية كان المعلول ايضا عدميا وانه اذا كان المعلول وجوديا كانت العلة الفاعلية
وجودية ايضا فان ثبت ان تأثير الوجودي في العدمي لا يجوز ثبت ادعاه بتمامه
لانه يلزم منه انه اذا كانت العلة الفاعلية وجودية كان المعلول ايضا وجوديا
وانه اذا كان المعلول عدميا كانت العلة ايضا عدمية لكنه لم يثبت وما قيل في اثباته
من انه ان صح ان عدم العدم عين الوجود وان عدم العلة الفاعلية علة فاعلية لعدم
المعلول لم يجز ان يكون الوجودي علة فاعلية للعدمي والا لكان عدم الوجودي علة فاعلية
لعدم العدمي الذي هو وجودي سف اقول مردود بانه يجوز ان يكون الوجودي
الذي هو علة فاعلية للعدمي هو الواجب ولا يتصور له عدم حتى يلزم ان يكون علة
للوجودي وكذا ما قيل لو لم يكن معلول الوجودي وجوديا لكان عدميا و
ذلك العدمي لا بد لها من علة موجودة اذ الموجود لا يصدر الا عن موجود فعدم
تلك العلة علة لذلك العدمي لان عدم العلة علة لعدم المعلول وقد فرض ان
الوجودي علة له اى لذلك العدمي فتوارد علتان على معلول واحد مردود
بجواز ان لا يكون للممكنة علة اذ ليس من الواجب ان يكون لكل ممكن علة
اذ من الممكنات ما لا يدخل في الوجود ازلا وابدا ولو سلم يجوز ان يكون علة

وبالعكس مر

واجب الوجود لا محالة فيلزم ان يكون معلولا ايضا موجودا لوجود علته
لجواز ان يكون وجوده موقوفا على شرط لم يتحقق بعد والقبول والفعل متنافيان
مع اتحاد النسبة لتنافي لازميهما قال الحكماء البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه
اصلا كالواجب تعالى لا يكون مصدر الاثر وقابلا له وبنوا على ذلك امتناع اتصاف
الواجب تعالى بصفات حقيقية زائدة على ذاته على ما هو قول الاشاعرة واستدلوا
على ذلك بان القبول والفعل متنافيان عند اتحاد النسبة اى عند اتحاد نسبة الفعل و
نسبة القبول بان يكون نسبة الفعل واقعة بين المنتسبين الذين وقع نسبة القبول
بينهما وذلك لتنافي لازميهما اعني الوجوب اللازم للفعل والامكان اللازم للقبول
فان الفاعل للشيء يجب عند وجوده وجود المفعول والقابل له لا يجب عند وجوده
وجود المقبول بل يمكن حصوله فيه ويرد عليه انه ان اراد ان الفاعل اذا اجتمع
شرائط تأثيره وارتفع موانعه وصار بالفعل موصوفا بالفاعلية وجب وجود المفعول
منه فكذا نقول ان القابل اذا اجتمع فيه ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب
وجود المقبول فيه فلا فرق بينهما وان اراد ان القابل وحده لا يجب معه وجود
المقبول ولا عدمه فكذا نقول ان الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول ولا عدمه
فلا فرق ايضا والجواب عن ذلك بان الفاعل يمكن ان يكون مستقلا في بعض
الصور موجبا للمفعول من حيث انه فاعل دون القابل اذ لا يتصور استقلاله
ايجابه من حيث انه قابل في شيء من الصور فالفعل وحده موجب في الجملة و
القبول لا يوجب اصلا فلو اجتمعا في شيئين من جهة واحدة لزم امكان الوجوب
وامتناعه من تلك الجهة وهو محال اقول هو مدفوع بان امكان الوجوب انما هو
من جهة الفاعلية كما صرح به هذا المجيب وامتناع الوجوب انما هو من جهة القابلية
كما صرح به ايضا فامكان الوجوب وامتناعه ليسا من جهة واحدة بل من جهتين
مختلفتين هما الفاعلية والقابلية ولا محذور في ذلك ويجب التخالف بين العلة و
المعلول ان كان المعلول محتاجا لذاته الى تلك العلة والا فلا يعني ان المعلول ان

كان محتاجا الى العلة في ذاته وماهيته بحسب ان يكون جهة محالة لجهة العلية والا لزم ان يكون ماهية المعلول محتاجة الى نفسها وانه محال وان كان محتاجا الى العلة في تشخصه لا في نوعه وماهيته جاز ان يتفقا في الماهية وان يختلفا فيه ولا يجب صدق احدى النسبتين على المصاحب اذا كان شيء علة فاعلية لآخر وكان هناك شيء ثالث مصاحب لذلك الفاعل فانه لا يجب ان يكون ذلك المصاحب علة لذلك الآخر بل لا يجوز ذلك لامتناع ان يكون لشيء واحد فاعلان في مرتبة واحدة وكذا الحال في مصاحب المعلول فانه لا يجب كونه معلولا لعلة ذلك المعلول بل لا يجوز ذلك اذا فرضت عليتها لهما من جهة واحدة وليس الشخص من العنصريات علة ذاتية لشخص آخر والا لزم تناهي الاشخاص يعني لو كان الشخص من العنصريات بحسب ذاته وماهيته علة للآخر منها لزم ان يكون كل شخص علة للآخر منها لاشتماله على تلك الماهية ويلزم لاتناهي اشخاص العناصر مترتبة موجودة معا وفيه نظر لانا لا نم انه يلزم منه ان يكون كل شخص علة للآخر وانما اللازم ان يكون كل شخص من اشخاص العناصر لاشتماله على الماهية العنصرية علة لذلك الشخص الآخر المعلول فرضا ولاستغنائه عنه بغيره دليل آخر على ان العناصر ليست علة ذاتية بعضها لبعض تقريره ان العناصر ليس بعضها اولى بان يكون علة ذاتية لبعضها من غيره بل كلها في ذلك سواسية فيستغني ما فرضناه معلولا عما فرضناه علة بغير ذلك المفروض علة وفيه نظر لان معنى العلة الذاتية على ما مر ان يكون علة لماهيته وحقيقته لا ان يكون العلة هي الماهية بحيث لا يكون لخصوصيات الافراد مدخل في تلك العلية فلا يستغني لاحتياج المعلول واستغنائه عن خصوصيات فرد فرد ولعدم تقدمه دليل آخر تقريره ان الشخص من العناصر لا يستقدم بالذات على شخص آخر منها لان كل شخص من العناصر يمكن ان يفرض متقدما على شخص آخر ومتاخرا عنه وهو هو والعلة الذاتية لا بد وان يكون متقدمة بالذات على المعلول وفيه نظر لان امكان فرض التقدم والتاخر لا ينافي التقدم الذاتي بحسب نفس الامر وامكان التقدم والتاخر بحسب نفس الامر ممنوع ولتكافؤهما دليل آخر تقريره ان الشخص من العناصر

يكافي شخصا آخر في ان احدهما ليس اولى بان يكون علة للآخر من العكس والمكافئان لا يكون احدهما علة للآخر ورد عليه وعلى الدليلين الاولين والثالث انها مبنية على ان اشخاص العناصر متساوية بحسب الماهية وهو ممنوع ولبقاء احدهما مع عدم صاحبه دليل آخر تقريره ان كل شخص من العناصر يجوز ان يبقى بعد عدم شخص آخر والمعلول لا يجوز ان يبقى بعد علته وفيه نظر لان كلية هذا الحكم ممنوعة والاستواء في الماهية على تقدير التسليم لا يفيد ذلك والاستقراء الناقص لا يفيد يقينا والفعل منا يفتقر الى تصور آخر جزئي لتخصيص الفعل ثم شوق ثم ارادة ثم حركة من العضلات ليقع منا الفعل اشارة الى مبادي الافعال الاختيارية المنسوبة الى النفس الحيوانية وهي اربعة مرتبة ابعدها عن الافعال هو التصور الجزئي للشيء الملائم او المنافر تصورا مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص والا لزم ترجح احد الامور المتساوية على الباقية ويليه شوق ينبعث عن ذلك التصور ويشتد حالا شوقا نحو طلب اما ينبعث عن ادراك الملائمة في الشيء اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق ويسمى شهوة والى شوق نحو دفعه وغلبة اما ينبعث عن ادراك منافاة في الشيء المكروه او الضار ويسمى غضبا ويليه الاجماع المسمى بالارادة ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه كما في الدواء البشع ومنه يعلم ان الفعل الاختياري قد يقع بلا سابقة شوق فالقول بان مبادي الافعال الاختيارية اربعة مبني على الاغلب وغير مريد لتناول المشتهى كما اذا منع مانع من حياء او حمية وعند وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين تساوى نسبتهما الى القادر عليهما ويليه التحريك في القوة المنبثة في العضلات المحركة للاعصاب هذا وقد قيل لو كان المعتبر في صدور الفعل الجزئي التصور الجزئي لزم الدور لان تصوره من حيث انه ممتنع من وقوع الترك موقوف على وجوده لانا قبل حدوث السواد المعين مثلا

لا يتصور الا سوادا واقعا فى هذا المحل فى هذا الوقت على هذا الشكل والمقيد بهذه
القيود وان كانت الوفا لا يكون الا كليا واما تصور هذا السواد من حيث شخصيته
المانعة من فرض الاشتراك فلا يحصل الا بعد وجوده فلو توقف وجوده على شكل
هذا التصور كان دورا واجاب المص بان ادراك الجزئى قبل وجوده يتوقف
على حصوله فى الخيال لا على حصوله فى الخارج وحصوله فى الخارج هو الذى يتوقف
على تحصيل الفاعل اياه الموقوف على ادراكه فانه كما يكون حصول الجزئى فى الخارج
مبدأ الحصول فى الخيال فقد يكون حصوله فى الخيال ايضا مبدأ الحصوله فى الخارج
فلا يلزم الدور **والحركة الى مكان مع ارادة يجبها** اى يجب تلك الحركة **وجوبا**
تلك الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئية اشارة الى جواب سؤال ربما يورد
فيقال الحركة على مسافة يكفى فيها ارادة متعلقة بقطع جميعها ناشئة من تصور الحركة
عليها مع انها مشتملة على حدود يقطعها المتحرك من غير ان يتصورها بخصوصها و
يتعلق ارادته بالحركة اليها والحركة عنها بل تلك الارادة الكلية المتعلقة بقطع المسافة
باسرها كافية فى حدوث الحركات الجزئية المتعلقة بتلك الحدود فظهر ان الافعال
الجزئية الصادرة عنا لا تحتاج الى تصورات وارادات جزئية وتقرير الجواب ان
صدور الحركة عن الارادة الكلية يتوقف على وجود الارادة الجزئية بيان
ذلك ان المتحرك على مسافة يتخيلها اولا وينبعث منه ارادة كلية متعلقة بقطع
جميعها ثم يتخيل حدا جزئيا من حدودها وينبعث من تخيله ارادة جزئية متعلقة
بقطع جزء من المسافة واقع بينه وبين ذلك الحد وبعد قطعه اياه يتخيل حدا آخر
وهكذا فلو انقطع بعد وصوله الى حد معين من حدودها تخيله الحد الآخر بعده انقطعت
حركته ولم يتجاوز ذلك الحد الذى وصل اليه وبقى واقفا فكل جزء من اجزاء
المسافة يتعلق به وينبعث منه ارادة جزئية يترتب عليها الحركة على ذلك الجزء
فهذه التخيلات والارادات مستمرة استمرار الحركات وكما ان استمرار
الحركات لا يمنع تشخصها ولا يقتضى كونها كلية كذلك استمرار التخيلات والارادات

بل هى متجددة متصرمة لا يمنع جزئيتها ولا يقتضى كليتها ولما اعترض بان التخيلات
والارادات الجزئية امور حادثة جزئية فلا بد لها من علل حادثة جزئية والكلام
فيها كالكلام فى الاول فيتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال وان كان
السابق علة للاحق كان ايضا محالا لان السابق ينعدم حال حصول اللاحق و
المعدوم لا يكون علة للموجود اجاب بقوله **لكون السابق من هذه** التخيلات **علة**
للسابق من تلك الارادات **المعدة لحصول** تخيلات وارادات **اخرى** يعنى
ان السابق علة معدة للاحق فلا محذور فى انعدامه حال حصول اللاحق لان
العلل المعدة يجب ان لا تجامع المعلول كما هو محقق ثم اعترض بان الانسان يحدث من
نفسه فى كثير من حركاته الاختيارية على مسافة لم يتصور الا انه يقصد نهايتها ويتوجه
الى تلك النهاية مع ذهوله عن الحدود الواقعة فى اثنائها اما لغفلة عنها او لاستغراق
نفسه بشاغل من خوف او مرض وايضا فالذى يتوقف عليه الحركة اما ان يكون
تخيل كل واحد من الحدود التى تفرض فى المسافة او تخيل بعضها دون بعض
الاول يقتضى حصول تخيلات غير متناهية وارادات غير متناهية لان المسافة منقسمة الى
غير النهاية وكل نصف من تلك الانصاف التى لا تتناهى شانه ذلك لكن
كل عاقل يحدس من نفسه عند التحرك ان الامر ليس كذلك والثانى يوجب جواز تحقق
الحركة على كل المسافة من غير قصد الى شئ من اجزائها لانه اذا جاز ذلك فى بعض
المسافة فليجز فى كلها والا يلزم الترجيح بلا مرجح وايضا لا يكون فى التخيلات و
الارادات متصلة كما زعم وجعل اتصالها سببا لاستمرار الحركة واجاب عن اصل
السؤال بعض المحققين بان الموجود فى الخارج هو الحركة بمعنى التوسط دون
امر واحد يمضى من مبدأ المسافة الى منتهاها فيكفى فيها تخيل المسافة باسرها اجمالا
وارادة متعلقة بالحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة عليها وتوجه
النفس اليها بخصوصها اذ ليس هناك حركات متعددة بل حركة واحدة
جزئية فلا يرد الحركة على مسافة نقضا على القاعدة القائلة ان كل فعل جزئى

الاستلزام اللازم للاشتراط بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها
يصدق النامي وعدمه الخاص على المؤثر بالنظر الى آثاره اشارة الى ان صدق
النامي وعدمه الخاص اعني عدم التناهي عما من شانه ان يكون متناهيا وهو عدم
الملكة على المؤثر نظرا الى آثاره انما يكون بحسب المدة او العدة او الشدة ليتوسل
باثبات تناهيه بحسب تلك الامور الثلثة على اثبات ان القوى الجسمانية لا توصف
باللاتناهي آثارها مطلقا وذلك اعني ان المؤثر لا يوصف بالتناهي واللاتناهي آثارها
الا بحسب احد تلك الامور الثلثة لان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من
العوارض الذاتية الاولية للكمية فاذا وصف المؤثر بالتناهي واللاتناهي نظرا الى
آثاره فلا بد ان يعتبر اما عدد الآثار وهو التناهي واللاتناهي بحسب العدة واما
زمانها وح اما ان يعتبر تناهيه في الزيادة والكثرة وهو بحسب المدة او في النقصان
والقلة وهو التناهي بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي بحسب الشدة ظاهر البطلان ولذلك
لم يشتغل بالاحتجاج عليه واقام الحجة على امتناع اللاتناهي بحسب المدة والعدة وذلك
اعني بطلان اللاتناهي في الشدة لان القوى اذا اختلفت في الشدة كرماة
قطع سهامهم مسافة واحدة محدودة في ازمنة مختلفة فلا شك ان التي زمانها
اقل هي اشد قوة من التي زمانها اكثر فلو يكون غير متناهية في الشدة وجب ان
تقع الحركة الصادرة عنها في زمان لم يوجد مثل تلك الحركة في زمان اقل منه لكن
كل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة
تكون اسرع فتصدر عما اشد واقوى فلا يكون مصدر الاولى غير متناه في الشدة
المقدر خلافه واعترض عليه بانا لا نم ان قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان
ان في نفس الامر وامكان فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المفروض
محالا مستلزما لمحال آخر لان القسري يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدأ
تفاوت مقابلة والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في
منقول واذا اخذا مع اتحاد المبدأ عرض التناهي قالوا لا شك ان الكاتب

يحتاج الى تصور وارادة جزئيين وما ذكره هذا السائل مبني على وجود الحركة
بمعنى القطع وكذا ما اجيب به عن سؤاله وما اعترض به على الجواب ايضا فالكل
وتلك القاعدة مشيدة ويشترط في صدق التاثير على المقارن الوضع قال
الحكماء يشترط في ان يصدق على المقارن للمادة اعني الصور والاعراض المفتقرة
لها انه مؤثر وضع خاص بينه وبين ما يؤثر فيه لان الصور والاعراض تفتقر في وجودها
بمواد الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد وانها تصدر بواسطة تلك المواد
فيكون بمشاركة من الوضع ولذلك فان النار لا تسخن كل شيء اتفق بل ما كان
ملاقيا لجرمها والشمس لا تضيء كل شيء اتفق بل ما كان مقابلا لجرمها واعترض
به ان اراد توسط المادة ان تحقق الفعل يتوقف على تحقق المادة فكذلك
مسلم لان ذات الفاعل اعني الصور والاعراض متوقف عليها فيتوقف فعله
ايضا عليها بالضرورة لكن لا يلزم من ذلك اشتراط الوضع في التاثير وان اراد
به ان لوضعها مدخلا في تاثيرها فذلك مم فان المادي يغاير عن المجرد بكون
خصوصية ذات المجرد مقتضية للتاثير فيه فلم لا يجوز ان يكون المادي بعد تحصله
بالمادة مؤثرا بخصوصية ذاته في المجردة فلا يكون للوضع مدخل في تاثيره وان
كان حالا في المادة مغايرا للوضع واي فرق بين التاثير والتاثر في ذلك
ايضا فان النفس الناطقة مع تجردها ترتسم في قواها المتخيلة والمتوهمة فانها يحصل لها
بواسطتها اعراض نفسانية كالغضب والفرح وغيرهما مع ان النفس واعراضها
لا وضع لها وتلك الامور المرتسمة في قواها مادية وذوات اوضاع وتعالى من
ان هذه معدات للنفس وكلامنا في المؤثر مدفوع بان اول مراتبها الاعداد وهو
تاثير ايضا والتناهي اي يشترط في صدق التاثير على المقارن تناهي آثاره فيكون
قوله التناهي معطوفا على قوله الوضع والظاهر من هذا العطف توقف تاثير القوة
الجسمانية على التناهي كتوقفه على الوضع لكن الظاهر كما هو المفهوم من كلامهم ان
التاثير موقوف على الوضع ويستلزم للتناهي ولعل المراد في المعطوف

القسري تختلف باختلاف القابل المقسور يعني ان كلما كان اكبر كان تحريك
القاسر له اضعف لكون معاوقته وممانعته اكثر واقوى لانه اما معاوق بحسب طبيعته
هي في الجسم الاكبر اقوى منها في الجسم الصغر لاشتمالها على مثل طبيعة الصغر مع الزيادة
فاذا فرضنا تحريك الجسم بقوة جسما من مبدا معين ثم تحريكه جسما اخر مثلا له بحسب
الطبيعة واكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدا بعينه لزم
ان تتفاوت منتهى حركة الجسمين بان يكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقة
فيه اقل فبالضرورة ينتهي حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما تزيد
على حركة الاكبر بقدر ازدياده على مقداره اذ المفروض انه لا تفاوت الا بذلك
والتاثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل يعني انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا
كانت الطبيعة اقوى واكثر اثارا لان القوى الجسمانية انما تختلف باختلاف
محالها بالصغر والكبر لكونها متجزية بتجزيتها واما في قبول الحركة فالصغير والكبير
متساويان لان ذلك للجسمية وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير
بالطبع من مبدا معين لزم التفاوت في الجانب الاخر ضرورة ان الجزء لا يقوى
على ما تقوى عليه الكل فينقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونها على
نسبة جسمها ونوقض الدليل اجمالا بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها
عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذ العقل الكلي لا يكفي في
جزئيات الحركة على ما سبق واجيب بان مبادي الحركات الفلكية هي الجواهر المجردة
بوساطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة في اجرامها والبرهان انما قام على ان
القوة الجسمية لا تكون موثرة اثارا غير متناهية لا على انها لا تكون واسطة في
صدور تلك الاثار ورد بانه لما جاز كون القوة الجسمانية مدة غير متناهية
كونها واسطة في صدور اثار لا متناهية جاز ايضا كونها مبادي لتلك الاثار
لانها المباشرة لتلك الحركات عندهم اذا كانت واسطة فليجز ان تباشر
استقلالا ايضا وتفصيلا بانه ليس للحركات التي تقوى عليها تلك القوى

مجموع موجود في وقت من الاوقات كالاعداد التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة
والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه في جواب دليل المتكلمين على تناهي
الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بازديادها كل يوم اجابوا عنه
بان ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها
بالازدياد فضلا عن اقتضائه تناهيها واعتذر لهم بان المحكوم عليه هاهنا هو
كون القوة قوة على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون
القوة الطبيعية قوة على تحريك الكل ازيد من كونها قوة على تحريك الجزء وان كون
القوة القسرية قوة على تحريك الجزء ازيد من كونها قوة على تحريك الكل فيتحقق التفاوت
في امر موجود للقوة بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت فلا يصح الحكم
عليها بالزيادة ورد هذا الاعتذار بان المحال اللازم من تفاوت الحركات
تناهي امر من غير متناه وليس يلزم هذا المحال من التفاوت في حال القوة ولو
سلم انها توصف بالزيادة والنقصان فلم لا يجوز ان تكون القوى الجسمانية
ازلية لا تكون لتحريكاتها مبدا ويكون التفاوت من الحركتين بالزيادة والنقصان
من الجانب المتناهي لا من جانب المبتدا ولو سلم ان لها مبدا فلم لا يجوز ان
يكون التفاوت الذي لا بد منه هو التفاوت بالسرعة والبطء بان تكون حركة
الاصغر اسرع في القسرية وابطأ في الطبيعية من غير انقطاع واجيب بان التفاوت
بالسرعة والبطء يستدعي التفاوت بحسب العدة او المدة وذلك لانه اذا وقع
التفاوت بين الحركتين بالسرعة والبطء فاما ان يكون زمانهما واحدا او لا فعلى الاول
يقع التفاوت في العدة لان الاسرع يكون عدد حركاته اكثر قطعا وعلى الثاني
يقع التفاوت في المدة اقول اذا كانت قوة جسمانية غير متناهية بحسب المدة
يجوز ان يكون التفاوت بين حركتي الجسمين الصغير والكبير بحسب العدة لا بحسب المدة
بان يكون في الحركة القسرية عدة حركات الجسم الصغير اكثر من عدة حركات الجسم الكبير
ويكون في الحركة الطبيعية عدة حركات الجسم الكبير اكثر من عدة حركات الجسم الصغير

ولا يلزم انتهاؤها فرض غير متناه لجواز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير كلتاهما
متناهيتين بحسب العدة مع عدم تناهيهما بحسب المدة وكذلك اذا كانت قوة
جسمانية غير متناهية بحسب العدة يجوز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير
متساويتين بحسب المدة دون العدة من غير لزوم خلف لجواز ان يكونا متساويتين
بحسب المدة مع عدم تناهيهما بحسب العدة وما يقال من انه اذا كانت مدة
حركات جسم غير متناهية وتجزئ تلك المدة الى اجزاء غير متناهية كان اجزاء الحركة
الواقعة في اجزاء تلك المدة غير متناهية العدد فعدم التناهي بحسب المدة يستلزم
عدم التناهي بحسب العدة فحينئذ امتناع عدم التناهي بحسب المدة ويسقط المنع
المذكور ممنوع لان كل مدة فهو امر متصل في حد نفسه لا اجزاء له بالفعل واذا جزئ
الى اجزاء بالفعل يكون تلك الاجزاء متناهية العدد واما انه قابل لانقسامات
غير متناهية فمعناه ان قسمته لا تقف عند حد لا يكون بعده قسمة كما يقال ان مقدورات
الله تعالى غير متناهية ومعناه ان لا ينتهي الى مقدور لا يكون بعده مقدور وكذا
ما يقال ان التفاوت بحسب المدة يستلزم التفاوت بحسب العدة لان الطولية
الزمان يستلزم زيادة عدد الحركة فاذا كان حركتا الجسمين الصغير والكبير غير متناهيتين
بحسب العدة لم يجز ان يكون بينهما تفاوت بحسب المدة والا كان ما هو اقل عددا
اقل عددا فيلزم انتهاؤه عددا مع انه فرض غير متناه عددا باطل ايضا لان
الطولية زمان الحركة انما يستلزم زيادة عدد الحركة ان لو كانت الحركتان متساويتين
بالسرعة والبطوء وذلك ممنوع نعم يمكن ان يقال ان التناهي بحسب العدة يستلزم
التناهي بحسب المدة وبالعكس لكن اللزوم الانحصار بين الحاصرين اما على الاول
فالحاصران العددان اللذان هما مبدأ العدة ومنتهاها واما على الثاني فالحاصران
هما حركتا طرفي المدة ويرد على اصل الدليل ان التفاوت بالنقصان لا يستلزم
الانقطاع فان حركة الفلك الثامن انقص عددا من حركة الفلك التاسع مع عدم
تناهيهما وبعد التسليم والتي فبرهان تناهي القوة الطبيعية انما يجري في قوة حالة

في الجسم لا معاوق فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على الشائع كالطبائع في الاجسام
العنصرية وكالنفوس المنطبعة في الاجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعي المقابل
للتحريك القسري متناول للتحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية ايضا
مع ان اكثر تلك النفوس لا ينقسم بانقسام محالها وايضا النباتات والحيوانات
مركبة من وسائط لا تخلو عن معاوقات بتبعيتها لطبائعها فيقع التفاوت في التحريك
الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب نسبة الجسمين وكذلك برهان تناهي
القوة القسرية انما يجري في قوة قاسرة لجسم خال عما ذكرنا اعني الجسم خال فيه
قوة لا معاوق لها فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم وذلك لان مبناه على ما بنى
على ان التفاوت بين حركتي الجسمين المقسورين انما هو بحسب التفاوت بين معاوقي
طبيعتيهما والتفاوت بين المعاوقين انما هو بحسب التفاوت بين الطبيعتين و
نسبة الطبيعتين على نسبة مقدار الجسمين واعلم ان هذه الدعوى والذي ذكرت
قبلها من الفلاسفة بناء على اصلهم حيث يثبتون للقوى الجسمانية تأثيرا واما المتكلمون
المسندون الكائنات الى الله تعالى ابتداء فلا يثبتون مؤثرا سواه فهم بمعزل عن هذا البحث
المركب المتقوم بالحال قابل له ومادة للمركب وقبول ذاتي وقد يحصل القرب والبعد
باستعدادات يكتسبها باعتبار الحال فيه وهذا الحال صورة للمركب وجزء فاعل
للكل وهو واحد قال الحكماء في اثبات تلازم الهيولى والصورة وحيث ان كل ما كان
كذلك فلا بد ان يكون احدهما علة للاخر فاما ان يكون الهيولى علة للصورة او
بالعكس والاول باطل لان المادة قابلة للصورة فلا يكون علة لوجودها لاستحالة كون
الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا فتعين كون الصورة علة فلا يخلو اما ان يكون علة مستقلة
وذلك باطل لان الصورة والشكل يوجدان معا والهيولى متقدمة على الشكل لانه
من توابع المادة والمتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء فيستحيل كون الصورة
علة مستقلة لها فلم يبق الا ان الصورة شريك لشيء اخر كلاهما علة للهيولى وهذا معنى
قوله وجزء فاعل للكل واعترض عليه بما قالوا ابانا لا نم ان كل متلازمين لا بد ان

يكون احدهما علة للآخر فان المتضايفين متلازمان مع انه ليس احدهما علة للآخر ولئن
سلمنا ذلك فلا نم ان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا لان ذلك لم يثبت و
لو سلم فلا نم ان الصورة مع الشكل فان الشكل عبارة عن الهيئات الحاصلة بسبب
احاطة حد او حدود بالمقدار وتلك الهيئات متأخرة عن وجود ذلك الحد او الحدود
وهو متأخر عن وجود المقدار الذي هو المحدود وهو متأخر عن الجسم المتأخر عن الصورة
لوجوب تأخر الكل عن الجزء ولو سلم فالحكم بان المتقدم على ما مع الشيء متقدم على
ذلك الشيء انما ظهر صحته في التقدم والمعية الزمانيين دون غيرهما لا يقال
لعلهم ارادوا ان الصورة مع الشكل زمانا لان تقدم الهيولى على الشكل ليس بحسب
الزمان واصالة ثم ذلك لا يدل على ان الصورة ليست جزءا ايضا من فاعل
الهيولى لان جزء الفاعل ايضا يجب تقدمه على المعلول وايضا فاحتياج الشيء في وجوده
الى ما يحل فيه ممنوع قطعا لان الشيء ما لم يتشخص موجودا في الخارج لا يمكن حلول شيء
فيه لان وجود الذات في نفسها متقدم على احوالها التي من جملتها حلول شيء
آخر فيها لانا نقول ان المحتاج الى المحل هو مطلق الحال وطبيعته والمتأخر
عن المحل هو الحال المتعين باعتبار تعينه في المحل فلا محذور لانا نقول ان الطبيعة
لا وجود لها الا عين وجود الحال المتعين فهل وجود المتعين لا وجود للطبيعة
فلا يتصور كونها جزءا للعلة الفاعلية لموجود خارجي كما زعموا ولو سلم ان احتياج
الشيء في وجوده الى ما يحل فيه ممكن فلا شبهة في ان ذلك لا يتصور فيما يزول عن
المحل مع بقائه فان الصورة الجسمية قد تزول عن الهيولى مع بقائها ومعلوم
بالضرورة ان الشيء الذي يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه واجب عن
ذلك بان الحال اذا لم يكن محتاجا الى محله في وجوده بل هما لازمة من عوارض
كالصورة الجسمية فانها جوهر متحيز بذاته مستغن في وجوده عن الهيولى وحاجتها
اليها في قبول الاتصال والانفصال اللازم له فلا بد له من ان يحل فيها فحلول
الحال يجوز ان يكون علة لوجود المحل وشريكا لعلته فقوله ان الشيء ما لم يتشخص موجودا

في الخارج لا يمكن حلول شيء فيه قلنا مسلم لكن لا يلزم منه الا ان يتوقف حلول
الحال على وجود المحل المتوقف على وجود الحال وليس ذلك بلازم واما ان الشيء
لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه فذلك اذا لم يخلفه بدل والصورة الجسمية
اذا زالت عن الهيولى يخلفها صورة اخرى يحل فيها وعلى وجود الهيولى مع احد
الصور الشخصية المتعاقبة لا بعينها واشبه الهيولى في تقومها بها بسقف قائم
بدعائم متعاقبة يزول واحدة منها ويقوم مقامها اخرى فان قلت انهم قد ادعوا
ان الصورة محتاجة في عوارضها الشخصية الى الهيولى فلا يتصور حينئذ كون الصورة
المشخصة علة لها سواء كانت معينة او غير معينة قلت انهم ارادوا بالعوارض
المشخصة ههنا العوارض اللازمة لشخصها التي اذا زالت لم يبق ذلك الشخص
بعينه لا العوارض التي يستفاد منها تشخصها كما توهم العبارة ولذلك عدوا
العوارض المشخصة امورا كلية لا يتصور استفادة التشخص منها كالتناهي والشكل
المطلقين وغيرهما من العوارض اللازمة للاشخاص والمحل المتقوم بالحال يسمى
بالنسبة الى الحال محلا وبالنسبة الى المركب منهما مادة له وهذا الحال المقوم للمحل
يسمى بالنسبة الى المركب منهما صورة له وظاهر هذه العبارة توهم ان المادة
والصورة تختصان بالعلة المادية والصورية انما تطلقان على الهيولى والصورة
اذ المحل المتقوم بالحال ليس الا الهيولى والحال المقوم للمحل ليس الا الصورة
لكنك قد عرفت فيما سبق انهما يعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي
يوجد بها امر بالفعل او بالقوة وسواء في الحال المقوم للمحل لا يكون الا واحدا الا
الواحد ان استقل بتقويم المحل استغنى المحل عن غيره فلا يكون غيره مقوما له وان لم
يستقل كان المجموع مقوما وكل منهما جزء المقوم اقول فيه منع ظاهر اذ لا يلزم
من عدم الاستقلال بالتقويم عدم التقويم وقبول المحل للحال بل غنى المحل عن حصول
الحال في المحل ذاتي والا لزم الانقلاب ولما كان تعينهما مظنة ان يقال لو
كان القبول ذاتيا للمحل لما جاز انفكاكه عنه لكن المحل قد لا يقبل شيئا لم يصير

قابلا فان النطفة لا تقبل الصورة الانسانية ثم اذا صارت جنينا قبلها آبا
بان القبول اعني امكان حصول الكمال في المحل مستمر ابدا لا يختلف اصلا لما
في جميع الاحوال لكن القبول قد يكون قريبا وقد يكون بعيدا فان قبول النطفة
للصورة الانسانية بعيد وقبول الجنين لها قريب فالحاصل ان لم يكن هو قرب
القبول وبعده لا اصل القبول والسبب في حصول قرب القبول وبعده حصول
استعدادات للمحل يستفيدها من الامور الحالة فيه واعلم ان ما نقلت من الحكما
في هذا المبحث كلها من فروع الهيولى والصورة والمتعلم لما كان منكرا لهما كما
سيجي وكان المناسب به ان لا يذكر هذه المباحث او يذكرها على سبيل النقل و
الانكار لا على طريق الاثبات والاقرار والغاية علة بماهيتها اي بتصورها الذي سبب
لعلية العلة الفاعلية يعني ان تصور الغاية علة فاعلية لكون الفاعل فاعلا
اذ بسببها يصير مقدما على الفعل فبهذا الاعتبار يكون الغاية علة للمعلول الذي
صدر عن الفاعل معلول في وجودها العيني للمعلول فان وجود الغاية في الخارج
يترتب على وجود المعلول فهو فالتقدم بحسب الوجود العقلي والتأخر بحسب الوجود
الخارجي فلا دور وهذا معنى قولهم اول الفكر آخر العمل فان النجار يتصور الجلوس
على السرير فيوجده ثم يوجد الجلوس عليه وهي اي الغاية ثابتة لكل قاصد اي لكل
فاعل فعل بالقصد والاختيار فان الفاعل انما يقصد الفعل لغرض اما القوة الحيوانية
المحركة فغايتها الوصول الى المنتهى الحركات الاختيارية الصادرة عن الحيوان
لها مبادي اربعة مترتبة كما ذكرنا والمبدأ الاقرب القوة المحركة المنبثة في عضلة
العضو والمبدأ الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد منه
تصور الملايم او المنافي فاذا ارتسم بالتخيل او التفكر صورة في النفس تحركت القوة
الشوقية الى الاجماع فتحدث منها القوة المحركة في الاعضاء فما انتهى اليه الحركة هو
الوصول الى المنتهى هو غاية للقوة الحيوانية المحركة وليس لها غاية غير ذلك وهو
اي الوصول الى المنتهى قد يكون غاية للقوة الشوقية ايضا وقد لا يكون

لها غاية اخرى لكن لا تتوصل اليها الا بالوصول الى المنتهى مثال الاول
ان الانسان ربما ضجر عن المقام في موضع وتخيل في نفسه صورة موضع آخر
فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته اليه فغاية قوته الشوقية
نفس ما انتهى اليه تحريك القوة المحركة ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيل في نفسه
صورة لقاء صديق او مشاهدة فيتحرك الى المكان الذي يصادفه فيه فينتهي حركته
الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته من غاية القوة الشوقية
بل شيئا آخر لكن يتبعه ويحصل بعده وهو لقاء الصديق وعلى تقدير المغايرة بين غايتي
القوتين المحركة والشوقية فان لم يحصل غاية القوة الشوقية بعد الوصول الى
المنتهى فالحركة باطلة بالنسبة الى القوة الشوقية اذ لم يحصل بها الحركة ما هو غاية
لها والا اي ان حصل غاية القوة الشوقية فهو خير ان كان المبدأ هو التفكر او
عادة ان كان المبدأ هو التخيل مع خلق وملكة نفسانية كاللعب باللحية او قصد
ضروري ان كان المبدأ هو التخيل مع طبيعة كالتنفس او مع مزاج كحركات المريض
او عبث وجزاف ان كان هو التخيل وحده من غير انضمام شي آخر اليه واثبتوا
للطبيعيات غايات الحكماء قد يطلقون الغاية على ما ينتهي اليه الفعل وان لم
يكن مقصودا اذا كان بحيث لو كان الفاعل مختارا لفعل ذلك الفعل لاجله والغاية
بهذا المعنى اعم من العلة الغائية وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية غايات
مع انه لا شعور لها ولا قصد وكذا اثبتوا الاتفاقيات اي للاسباب الاتفاقية
غايات ما يؤدي اليه الفعل ان كان تأديه دائما او اكثريا يسمى ذلك الفعل سببا ذاتيا
وما يؤدي هو اليه غاية ذاتية وان كان تأديه متساويا او اقليا يسمى الفعل سببا
اتفاقيا وما يؤدي هو اليه غاية اتفاقية ومنهم من انكر الاتفاقيات مستدلا بان
السبب ان كان مستجمعا لجميع الجهات المعتبرة في التأدي كان التأدي دائما وكان
الفعل سببا ذاتيا وما يؤدي هو اليه غاية ذاتية وان لم يكن مستجمعا لها امتنع التأدي
فلم يكن هناك سبب اتفاقي ولا غاية اتفاقية والجواب ان ليس كلما هو معتبر في تحقق

الثادي بالفعل جزاً من المودي فان انتفاء المانع واستعداد القابل معتبر فيه مع انه ليس شيء منها جزاً منه فالمودي اذا انفك عن ذاته بعض هذه الامور الممكنة كان مساوياً لا مرانه به اولا انفكاكاً راجحاً عليه فهو المسمى بالاتفاقي وما يتادي اليه هو الغاية الاتفاقية واذا اعتبرنا ذلك السبب مع جميع الجهات المعتبرة في تاديته كان سبباً ذاتياً لمسببه الذي هو غاية ذاتية له مثال ذلك ان حفر موضعاً فحصل الى كنز فان الحفر من حيث هو حفر ليس مادياً الى الكنز دائماً ولا اكثرياً فلا جرم كان سبباً اتفاقياً وكان وجدان الكنز غاية اتفاقية له واذا اعتبر مع الحفر كونه في موضع فيه الكنز وكونه منتهياً الى عمق الكنز مع سلامة الحاسة كان الحفر مع هذه الشرايط سبباً ذاتياً لوجدانه **والعلة مطلقاً** سواء كانت فاعلية او مادية او صورية او غائية **قد تكون بسيطة** فالفاعلية كطبايع البسايط العنصرية والمادية كهيولاتها والصورية كصورها والغاية كوصول كل منها الى مكانه الطبيعي **وقد تكون مركبة** فالفاعلية كمجموع العقل والصورة بالنسبة الى الهيولى مثلاً من العقول فالمادية كالهيولى والمادية كالعناصر الاربعة بالنسبة الى صور المركبات والصورية كالصورة الانسانية المركبة من صور اعضائها الالية والغاية كمجموع سرى المتاع ولقاء الحبيب بالنسبة الى القوة الشوقية **وايضاً** كل واحد من العلل اما **بالقوة** فالفاعلية كالطبيعة بالنسبة الى الحركة حال حصول الجسم في مكانه الطبيعي والمادية كالنطفة بالنسبة الى الانسانية والصورية كصورة النار حال كون هيولاها لابسة لصورة الهواء والغاية كلقاء الحبيب قبل حصوله **او بالفعل** فالفاعلية كالطبيعة حال كون الجسم متحركاً الى مكانه الطبيعي والمادية كالجنين بالنسبة الى الانسانية والصورية كصورة النار حال كونها ناراً بالفعل والغاية كلقاء الحبيب حال حصوله **وايضاً** كل واحد منها اما **كلية او جزئية** فالفاعلية الكلية كالبناء للبيت والجزئية كهذا البناء والمادية الكلية كالنطفة والجزئية كهذه النطفة وكذا في سايرها **وايضاً** كل منها اما **ذاتية او عرضية** العلة الذاتية تطلق على ما هو علة حقيقية

بالقياس الى ما هو معلول حقيقة والعلة العرضية تطلق باعتبارين احدهما اقتران شيء بما هو علة حقيقية فان الشيء اذا اقترن بالعلة الحقيقية اقتراناً مصححاً للاطلاق اسمها عليه سمي علة عرضية والثاني اقتران شيء بالمعلول كذلك فان العلة بالقياس الى ذلك الشيء المقترن بالمعلول يسمى علة عرضية فالفاعلية العرضية كالسقمونيا بالنسبة الى البرودة فان السقمونيا يسهل الصفراء الموجبة لسخونة البدن المانعة للاجزاء الباردة التي في البدن عن تبريده فلما زال المانع عن برودة طبعها فالفعل الصادر من الاجزاء الباردة التي في البدن اعني التبريد نسب بالعرض الى ما هو مزيلها عنها وهو السقمونيا والمادية العرضية كالخشب للسرير اذا اخذ مع صفة البياض مثلاً فان ذات الخشب علة مادية ذاتية وما هو بها اعني الخشب ماخوذاً مع صفة البياض علة مادية عرضية والصورة العرضية كصورة السرير اذا اخذت مع بعض عوارضها والغاية العرضية كشراء المتاع مثلاً بالنسبة الى السفر اذا كان المقصود منه لقاء الحبيب فحصل بتبعيته شراء المتاع ايضاً **وايضاً** كل منها اما **عامة او خاصة** فالعلة العامة هي التي تكون جنساً للعلة الحقيقية كالصانع الذي هو جنس للبناء والخاصة هي العلة الحقيقية كالبناء وكذلك في ساير العلل **و** ايضاً كل منها **قريبة او بعيدة** فالفاعلية القريبة كالعفونة بالنسبة الى الحمى والبعيدة كاحتقان مع الامتلاء بالنسبة الى الحمى وعلى هذا القياس في ساير العلل **وايضاً** كل منها **مشتركة او خاصة** فالفاعلية المشتركة كما يكون واحد لشيء متعدد والخاصة كما يكون واحد لشيء واحد وعلى هذا القياس في ساير العلل **والعدم للحادث** الذي هو **من المبادي العرضية** لانه مقارن لما هو علة ذاتية لوجود الحادث **والفاعل ذو الطرفين** يعني الوجود والعدم **واحد** لان الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه الاثر ان كان موجوداً فقد وجد الاثر وان كان معدوماً فقد عدم الاثر فالفاعل بالنسبة الى طرف الوجود هو بعينه الفاعل بالنسبة الى طرف العدم لكن وجود الاثر متعلق بوجوده وعدمه متعلق بعدمه **اولاً** ولا يخفى عليك ان هذا انما يتم ان لو ثبت

ان امر الوجودي في العدمي لا يجوز لكنه لم يثبت على امر والموضوع وهو المحل
المستغني عن الحال كالمادة وهو المحل المتقوم بالحال في ان كل واحد منهما علة ما
بالنسبة الى ما تركب منه ومن الحال واحتياج الاثر الى المؤثر انما هو في احد طرفيه
اي في وجوده او عدمه قد تقدم ان المؤثر يجعل الماهية موجودة او معدومة لا انه
يجعلها تلك الماهية اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون
احدهما مجعولة والاخرى مجعولا اليها واسباب الماهية غير اسباب الوجود قد
سبق ان العلة المادية والصورية تسميان بعلة الماهية والاخريان اعني الفاعلية
والغائية تسميان بعلة الوجود ولا بد للعدم من سبب لما عرفت من ان الممكن
نسبته الى طرفي الوجود والعدم على السواء فاتصافه بكل منهما يستدعي سببا والا
لزم الترجح من غير مرجح وكذا في الحركة يعني لا بد لعدم الحركة ايضا من سبب دفع
لما توهم بعض القاصرين من ان العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان بدليل
امتناع البقاء عليها ويكفي في وقوعه تلك الاولوية فلا حاجة الى سبب ووجه
ما سبق من ان الممكن لا يكون احد طرفيه اولى به لذاته وامتناع البقاء بمعنى امتناع
اجتماع اجزائه لا يقتضي ذلك وعلى تقدير الاولوية لا يكفي تلك الاولوية في وقوع
على ما سبق بيانه ومن العلل المعدة ما يؤدي الى المثل كالحركة الى نصف المسافة
المؤدية الى السخونة التي هي مخالفة للحركة او ضد كالحركة الى النزول المؤدية الى الحركة
الى السفل او بعيد كاعداد النقطة بالنسبة اليها ومن العلل العرضية ما يعد
يعني ان بعض العلل التي عليته عرضية يكون علة معدة ذاتية بالنسبة الى ما هي علة له
عرضية له فان شرب السقمونيا علة فاعلية عرضية لحصول البرودة مع انه علة معدة
ذاتية لحصول البرودة المقصد الثاني في الجواهر والاعراض وفيه فصول الاول
في الجواهر قدم مباحثها على مباحث الاعراض لان وجود العرض موقوف على وجود
الجواهر فناسب ذلك ان تقدم بيان احواله على بيان احوال العرض ومنهم من قدم
مباحث الاعراض نظرا الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض على احوال الجواهر

كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية
في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الافراد الغير المتناهية الى غير ذلك مما
يطلع عليه باستقراء مباحث الجواهر وايد هذا بان تعريف الجسم الطبيعي لا يمكن
الا بعد معرفة البعد والزاوية والقائمة الممكن اما ان يكون موجودا في الموضوع
وهو المحل المتقوم بنفسه والمراد بالكون في الموضوع هو الحلول فيه اي الاختصاص
الناعت وهو العرض او لا يعني او لا يحل في الموضوع وذلك اما ان لا يحل
اصلا او يحل لكن لا في الموضوع وهو الجوهر خروج الواجب عن تعريف
الجوهر حيث جعل المقسم هو الممكن ظاهر وهو اما مفارق عن المادة اعني المحل المتقوم
بالحال في ذاته وفعله اي لا يحتاج في ذاته وفعله الى المادة وهو العقل او مفارق
عن المادة في ذاته دون فعله وهو النفس او مقارن للمادة فاما ان يكون محلا لجوهر
آخر وهو المادة وفي جعل المادة من اقسام المقارن للمادة نوع حزازة فالاولى ان
يقال او غير مفارق بدل قوله او مقارن وكذا في استعمال المادة قبل ان يخرج من
التقسيم او يكون حالا في جوهر آخر وهو الصورة او ما تركب منهما اي من الجوهرين
الحال والمحل وهو الجسم قال الامام لا بد من الدلالة على ان الجوهر المركب من الجوهرين
الحال والمحل هو الجسم فانه لا استبعاد في وجود جوهر غير جسماني يكون مركبا من
جوهرين يكون احدهما حالا في الآخر مفتقرا اليه ثم اورد تقسيما آخر لا يرد عليه هذا
الاشكال وهو ان الممكن اما ان يكون حالا في شيء او لا يكون والاول اما ان يكون
سببا لوجود محله وهو الصورة او لا يكون وهو العرض والثاني اما ان يكون متحيزا
وهو الجسم او جزؤه وهو الهيولى او لا متحيزا ولا جزءا منه وهو اما ان يكون مدبرا
لجسم وهو النفس او جزءا منه او لا مدبرا ولا جزءا منه وهو العقل او جزؤه والموضوع
والمحل متعاكسان وجودا وعدما في العموم والخصوص فقد ظهر مما ذكرنا ان الموضوع
اخص مطلقا من المحل لما مر من انه المحل المستغني عن الحال والمحل قد يكون محتاجا الى الحال
فيه كالمادة وقد بين في موضعه ان نقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا من نقيض

الاعم مطلقا وكذا الحال والعرض قد مر ان العرض هو الحال في الموضوع والحال
قد يكون لا في موضوع كالصورة فالحال اعم مطلقا من العرض وبين الموضوع والعرض
مباينة لان الموضوع هو المحل المقوم والعرض لا يكون مقوما بنفسه ويصدق
العرض على المحل والحال جزئيا لا كليا فانه يصدق بعض المحل عرض كالحركة فانها محل
السرعة وليس يصدق كل ما هو محل فهو عرض لان من المحل ما هو جوهر وكذا يصدق
بعض الحال عرض ولا يصدق كل حال فهو عرض لمكان الصورة وظهر من ذلك ان
الجوهر ايضا يصدق على المحل والحال جزئيا لا كليا والجوهرية والعرضية من ثواني
المعقولات لتوقف نسبة احدهما على وسط واختلاف الانواع في الاولوية
والمعقول المشترك عرضي اختلف العلماء في ان الجوهر هل هو جنس لما تحته ام لا
واختار المصنف انه ليس بجنس لما تحته من الجواهر كما ان العرض ليس بجنس لما تحته من
الاعراض واحتج على ذلك بوجوه الاول ان الجوهر والعرض موقوف نسبتهما الى
ما تحتهما على وسط اي لا يمكن ان يحملا على ما تحتهما الا بوسط فانا نحتاج في اثبات
جوهرية النفوس الناطقة والصور الحالة في الاجسام الى نظر واستدلال ولذلك
اختلف فيه فزعم بعضهم انها من قبيل الاعراض وكذا في اثبات عرضية المقادير
والاضواء والالوان يحتاج الى الاستدلال فلا يكون شيء من الجوهر والعرض جنسا
لما تحته لان ذاتي الشيء كما مر بيانه يكون بين الثبوت لذلك الشيء ورد بان ذاتي
الشيء انما يكون بين الثبوت له اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه ولا نعلم ان ما ذكر
من الامثلة قد تصور فيها الماهية بكنهها بل المتصور من النفس هو المدبر للبدن
المتصرف فيه وهذا امر عارض لها خارج عن ماهيتها وكذا الحال في ساير
ولو كانت الماهية معقولة بالكنه في هذه الامثلة لا يمكن ان لا يحتاج فيها الى دليل
اصلا الثاني ان مفهومي الجوهر والعرض كلاهما مقول على ما تحتهما من الانواع بالتشكيك
فان انواع الجوهر بعضها اولى بالجوهرية من بعض وكذلك انواع الاعراض
بعضها اولى من بعض بالعرضية والذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك على ما هو

ذاتي له ورد بانا لا نسلم اختلاف انواعهما في حقيقة الجوهرية والعرضية بالاولوية
وعدمها ولو سلم فقد مر ان ما ذكر في بيانه على تقدير صحته انما دل على ان المقول
بالتشكيك لا يكون ذاتيا لجميع ما تحته من الامور التي يحمل هو عليها بالتشكيك لا على
انه لا يكون ذاتيا لشيء منها فجاز ان يكون الجوهر او العرض جنسا لبعض ما
تحته من الانواع وان لم يكن جنسا لجميع ما تحته الثالث ان المعقول من الجوهر امر
مشترك عرضي بالنسبة الى ما تحته وكذا المعقول من العرض فما يعقل من الجوهر انه
المستغني عن الموضوع ويعقل من العرض انه المحتاج الى الموضوع ولا شك في ان
هذين المفهومين انما هما الموصوفان ماخوذين بالقياس الى ما هو خارج عنهما اعني
الموضوع والذاتي لا يكون كذلك فانه ثابت للشيء من ذاته وان قطع النظر عن
جميع ما غايره وايضا الاستغناء امر سلبي لانه عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع
والعدمي لا يكون جنسا للانواع المحصلة وفي قوله والمعقول منهما عرضي اشارة الى ان
هذا الوجه انما اقيم دليلا على عرضية هذين المفهومين اللذين يعقلان من الجوهر و
العرض فلا يرد عليه الاعتراض بان ذلك انما يتم لو كان تعريف الجوهر بالاستغناء
عن الموضوع وكذا تعريف العرض بالاحتياج اليه تحديدا لهما وذلك غير معلوم و
اعلم ان المصنف لم يكتف بعرضية مفهومي الجوهر والعرض بالنسبة الى ما تحتهما بل زاد
عليهما انهما من المعقولات الثانية ولم يزد في الدليل على ما استدلوا به في
المشهور على عرضية هذين المفهومين ووجه ذلك انه لما ثبت كونهما زائدين
على ما تحتهما لزم ان يكونا من المعقولات الثانية اذ ليس في الجسم مثلا امر محقق زائد
على ذاته هو الجوهرية ولا في السواد مثلا امر محقق زائد على ذاته هو العرضية و
نقول انما ثبت بذلك كونهما امرين اعتباريين غير متاصلين في الوجود ولا
يلزم كونهما من المعقولات الثانية فانها كما عرفت ورائها عبارة عن عوارض الوجود
الذهني وظاهر انهما ليسا منها واستدل ايضا بان الجوهر لو كان جنسا للجواهر لكان
مميزا لا محالة بفصول على ما هو شان الانواع المندرجة تحت جنس وتلك الفصول

اما ان يكون جوهرا فيتسلسل الكلام الى ما لا نهاية له ويلزم التسلسل اعنى ذهاب سلسلة الاجزاء
المتعينة الى غير النهاية فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية واما ان يكون اعراضا
فيلزم افتقار الجوهر في الموضوع اذ يلزم كون العرض محمولا على الجوهر وبعض محمولاته
الوجود عليها هو شان الفصل مع النوع وما قال من انه يلزم تقدم الجوهر بالعرض
ففيه ما مر من انه يجوز تقدم الجوهر بعرض قائم بجوهر اخر متقدم لذلك الجوهر والجواب
انه قد مر ان المراد بقولهم الجوهر جنس لماهية انه جنس لماهية من الحقائق المحصلة
النوعية لا انه جنس لكل ما يصدق عليه من المفهومات فانه لا يمكن ان يكون جنس من
الاجناس جنسا لكلها يصدق عليه فان الجنس بالنسبة الى الفصل الذي يحصله نوعا
يكون عرضا عاما كما بين في موضعه فكيف يدعى كون الجوهر جنسا لجميع ما يصدق
عليه من الانواع والفصول حتى يلزم التسلسل ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها
والمعقول من الفناء العدم وقد يطلق التضاد على البعض باعتبار اخر قد مر ان
بعضهم اعتبروا في التقابل امتناع الاجتماع في الموضوع ولذلك صرحوا بان
لا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها واخرون اعتبروا المحل مطلقا بدل الموضوع
ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر وما قال من ان الفناء
ضد الجوهر فاذا خلق الفناء افنى الاجسام باسرها ففيه ان المعقول من الفناء
الا العدم والعدم لا يكون ضد الشيء لان الضد لا بد ان يكون وجوديا على ما عرف
المنع ووحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال يعني يجوز ان يحل اثنان في محل واحد
سواء كانا جوهرين كالهيولى الواحدة يحل فيها الصورة الجسمية والنوعية او عرضين
كالجسم الواحد الذي يحل فيه السواد والحركة الا مع التماثل اي لا يجوز ان يحل مثلان
في محل واحد لانه يلزم ارتفاع الاثنينية عنهما اذ لا تمايز بينهما بحسب الماهية ولوازمها
ولا بعوارض مختصان بها فان اتصاف احد المثلين دون المثل الاخر بعارض
من تلك العوارض متوقف على امتيازه عن المثل الاخر فلو كان امتيازه به لزم الدور
ولا بامور اخر سوى ما ذكر لان نسبة الكل اليهما نسبة واحدة اذ لو افتقرت

النسبتان فكذلك الامتياز اما بذلك الامر وهو باطل لكونه واحدا بالفرض واما بماهية
المثلين او بلوازمهما او بعوارض تحل فيهما وكل ذلك باطل لما مر آنفا والجواب
انا نختار ان امتيازهما بعوارض والاتصاف بها لا يتوقف على امتياز سابق والحاصل
ان ذلك دور معية كما مر في بحث التشخص وايضا لو تم ذلك لدل على امتناع
حلول المثلين في محل واحد بطريق التعاقب ايضا بخلاف العكس اي وحدة
الحال تستلزم وحدة المحل فلا يجوز قيام العرض الواحد بعينه بمحلين لانه لو قام عرض
واحد بعينه لزم ان لا يتميز الواحد عن الاثنين وذلك لانا لو فرضنا ان يكون القائم
بمحلين عرضين لم يكن حال هذين العرضين الا كحال العرض الواحد الذي فرضنا
قائما بمحلين فيلزم ان لا يحصل امتياز في الاثنينية عن الواحد في وحدته بل يلزم
ان يكون الوحدة اثنينية وايضا لو جاز حصول عرض واحد في محلين لجاز
حصول جسم واحد في مكانين لان البديهة لا تفرق بينهما قطعا والثاني باطل
فكذا المقدم وجوزه بعض القدماء من الفلاسفة زعما منهم ان القرب قائم
بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والاخوة بالاخوين وغير ذلك من الاضافات
المتشابهة الاطراف بخلاف مثل الابوة والبنوة من الاضافات المختلفة
الاطراف فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن وكان منشأ هذا التوهم لم
تمايزهما مع الاتحاد في الاسم وابو هاشم ايضا من المعتزلة زعما منه ان
التاليف عرض موجود قائم بجوهرين فردين ولا يجوز قيامه باكثر منهما حتى انه
اذا الف جسم من اجزاء كثيرة قام عنده بكل جزءين متجاورين منها تاليف واحد
الاول فلان صعوبة الانفكاك بين اجزاء الجسم المؤلف لا بد له من
رابطة بسبب التفكيك وذلك هو التاليف وليس قائما باحدهما فقط
والا لم يوجب صعوبة الانفكاك عنهما بل لكل واحد منهما لكون وحدة الحال
مما يوجب لعسر الانفكاك بينهما واجيب عنه بانه مبني على تركب الجسم من الجواهر
الفردة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه جاز ان يحال صعوبة الانفكاك الى الصانع

الفاعل المختار لا الى غير من واحد فانه لكل منهما يسمى بالسعادة واما ان في فلانة لو قام
باكثر من جزء من كالسكنة مثلا لانعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال
بانعدام المحل الذي هو جميع الاجزاء واللازم باطل ضرورة تبادر التاليف فيما بين
الجزئين الباقيين ورد بان اللازم ان التاليف الثاني بين الجزئين هو بعينه الثالث
القائم بالسكنة لم لا يجوز ان ينعدم ذلك ويحدث هذا فان قيل قيام العرض الواحد
بالكثير كما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع
الثلثة المحيط بسطح والحيوة عند سريانه الى الاعضاء والقيام بمجموع اجزاء زيد
قلت المتنازع هو ان يكون العرض الواحد القائم بمحل هو بعينه القائم بالمحل
الاخر لا ان يكون العرض الواحد قائما بمجموع شيئين صار بالاجتماع محلا واحدا
كما في هذه الصور وبما ذكرنا ظهر جواب اخر من قول بليه اشتم **واما الانقسام**
فغير مستلزم من الجانبين اي انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال وكذلك انقسام
الحال لا يستلزم انقسام المحل لان الانقسام قسمان احدهما الانقسام الى اجزاء
متباينة في الوضع اي اجزاء يصح ان يشار الى كل منها انه هو من صاحبه ويسمى اجزاء مقدارية
وثانيهما الانقسام الى اجزاء غير متباينة في الوضع سواء كانت خارجية كالهيولى
والصورة او عقلية كالجنس والفصل وظاهر ان القسم الثاني من الانقسام غير
مستلزم من الجانبين واما القسم الاول فظاهر ايضا ان انقسام الحال بهذا الانقسام
يوجب انقسام المحل ايضا فان انقسام السواد مثلا الى الاجزاء المقدارية يوجب
انقسام الجسم الى اجزاء كذلك وكيف لا وكل جزء منه انما يعرض في الجزء الاخر
من محله واما انقسام المحل به فهل يستلزم انقسام الحال فمنهم من حكم بالاستلزام
وزعم ان الحال في محل منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ان كان حاصلا بتمامه
في واحد منها فقط كان محله ذلك الواحد دون المجموع وهو خلاف المفروض
وان كان حاصلا بتمامه في كل واحد من تلك الاجزاء كان الواحد بالشخص حالا
في محال متعددة وقد ظهر بطلانه وان لم يوجد شيء من ذلك الحال في شيء من تلك الاجزاء

اصلا لم يكن ذلك الحال حالا في ذلك المحل بالضرورة وان وجد في كل واحد من
تلك الاجزاء بعض من ذلك الحال كان منقسما الى اجزاء متباينة في الوضع
كالمحل ومنهم من فصل وقال ان الحال في منقسم كذلك ان حل فيه من حيث ذاته
لزم انقسامه على حسب انقسام المحل كالسواد الحال في ذات الجسم ويسمى حلوله
فيه حلولا سريانيا وان حل فيه لا من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو غير منقسم
لم يلزم انقسامه وكان حلوله فيه غير سرياني واستدل على ذلك بان الواحدة حالة
في محلها قطعا وكذا النقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم وشيء منها
ليس منقسما بانقسام محله وكذا الاضافات مثل الابوة والبنوة حالة في محالها
وليست منقسمة بانقسامها اذ لا يمكن ان يقال في كل جزء من الاب جزء من الابوة
فقد ثبت ان الحلول في المنقسم لا يوجب انقسامه اذا لم يكن سريانيا وان الحكم
بان الحال اذا لم يوجد شيء منه في شيء من اجزاء المحل استحال حلوله في ذلك المحل ليس
بديهيا لجواز ان يكون الحال حالا في المجموع من حيث هو مجموع ولا يكون شيء منه حالا
في شيء من اجزائه وذلك المجموع كما في الصور المذكورة لكن الامام في الملخص ادعى
بداهة ذلك الحكم ومنع كون الواحدة والنقطة والاضافات امورا موجودة
في الخارج اقول ان البديهة لا تفرق في ذلك بين الامور الموجودة في الخارج
والاعتبارية الموجودة في نفس الامر فلما جاز في الاعتباري شغل كل المحل لا
من السريان جاز في الخارجي ايضا وذلك لكن يرد انا اذا قطعنا من جسم مخروط
مستدير مثلا قطعة من جانب قاعدته لزم ان ينعدم النقطة التي على راسه لانعدام
محله الذي هو مجموع المخروط وحدث نقطة اخرى وكذا اذا قطعنا جسما مكعبا فيما
بين سطحيه الاعلى والاسفل لزم ان ينعدم سطحاه مع خطوطهما ونقاطهما ويحدث
سطحان اخران مع الخطوط والنقاط لكن البديهة تشهد بان تلك الاطراف باقية
على حالها ولا تاثير لذلك القطع في وجودها وعدمها الا ان يقال هذه الاطراف
امور اعتبارية لا يتصور فيها وجود وانعدام لانا نقول لو سلمنا انها اعتبارية

فليست من الاعتباريات المحضة بل من الاعتباريات التي في نفس الامر ومثل
هذه الاعتباريات يتصور فيها الكون بعد ان لم يكن كالعمى يحدث في الشخص بعد
ان لم يكن اعمى **والموضوع من جملة المشخصات** اي العرض يحتاج في تشخصه الى موضوعه
لوجوه الاول انه لو لم يكن محتاجا اليه كان مستغنيا عنه في تشخصه وهو مستغن عنه
في الوجود اما لانه يكتفي عنه بموجده او لان التشخص متفرع على الوجود فلو افتقر العرض
الى موضوعه في وجوده لزم افتقاره اليه في تشخصه ايضا بالواسطة والمستغني عن
المحل في الوجود والتشخص لا يكون مفتقرا اليه فلا يكون عرضا هف اقول فيه نظر
لانا نمنع استغناءه عنه في الوجود قوله لانه يكتفي عنه بموجده قلنا ان اردت
ان الفاعل يوجده من غير حاجة الى الموضوع فذلك اول المسألة وان اردت انه
يستفيد الوجود من الفاعل لا منه فذلك لا ينفع اذ الاحتياج اعم من الاستفادة
وايضا قوله لان التشخص متفرع على الوجود ع فانهما متلازمان من غير افتقار لاحدهما
الى الآخر الثاني ان تشخص العرض ليس لماهيته ولا للوازمها ولا لغيره في
تشخصه ولا لما يحل فيه والا دار لان حلوله في العرض موقوف على تشخصه ولا للمنفصل
لا يكون حالا فيه ولا محلا له لان نسبته الى جميع افراد الماهية على السوية فكونه علة
لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح فتشخصه لمحله فان قيل يجوز ان يكون
لامر حال في محله فلما نقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر ورجع اخر الامر
الى المحل دفعا للدور والتسلسل اقول لم لا يجوز ان يحل في محل العرض على سبيل
التعاقب امور غير متناهية يكون كل سابق علة معدة لتشخص اللاحق والتسلسل
جائز عند الحكماء فالاولى ان يقال كون المحل علة لتشخص العرض اعم من ان يكون بلا
او بواسطة ما يحل فيه اولا ويمكن الجواب بانا لا نم ان تشخص العرض لو كان
لما حل فيه لزم الدور قوله لان حلوله في العرض موقوف على تشخصه قلنا مسلم
لكن تشخص العرض ليس موقوفا على حلول الحال فيه بل على ذاته كما ان حلول الصورة
في الهيولى موقوف على وجودها ووجودها متوقف على وجودها لا على حلولها

في ذلك ولو سلم فنقول انه دور معية كما عرفته وايضا لا نم ان نسبة المنفصل
الى الكل على السواء لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا البعض خاصة سيما اذا
كان مجاورا وايضا هذا الدليل لا يطرد في عرض ينحصر نوعه في شخصه واذا ثبت ان
الموضوع من جملة مشخصات العرض ثبت ان العرض لا يصح عليه الانتقال لانه اذا كان
الموضوع مشخصا له يكون محتاجا الى موضوع مشخص لان المبهم لا يكون موجودا في
الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد وجودا مشخصا خارجيا فالعرض اذن لا يتحقق
وجوده الا بموضوع بعينه فلو انتقل الى غير هذا الموضوع المعين واستغنى باستغنائه
العرض ايضا ضرورة استغناء المحتاج عند استغناء المحتاج اليه فيحصل وفيه نظر لانه
يجوز ان يكون موضوعات متعددة كل واحد منها بذاته يوجب تشخص العرض
الواحد فاذا زال احدها بزوال سببه وحصل الاخر بحصول سببه بقي تشخصه بالباقي
ولم ينعدم ولا يكون المشخص حينئذ امرا مبهما بل كل واحد من المعينات واجب انه
يستلزم توارد علل مستقلة على معلول واحد شخصي واحد قد عرفت ان الدليل
انما تم على امتناع تواردها على سبيل الاجتماع دون التعاقب وايضا لو تم هذا
الدليل لدل على ان الجسم لا يصح عليه الانتقال من حيز معين كان فيه الى حيز آخر
بان يقال الجسم محتاج الى الحيز والحيز المبهم لا وجود له في الخارج فيكون محتاجا الى
حيز مشخص فالجسم لا يتحقق وجوده الا في حيز بعينه فلو انتقل عنه استغنى هذا الحيز المعين
فيستغني باستغنائه الجسم لا محالة اذ حاجة الجسم الى الحيز انما هي في حال من احوال
التحيز لا في التحيز لكنه في وجوده او في تشخصه فلو استغنى الحيز المعين لاستغنى بحيزه
المعين لا وجوده او تشخصه كما في العرض لانا نقول هذا بطريق عرفتم ان الجسم لا
يحتاج في وجوده ولا في تشخصه الى الحيز مع انه لا يتصور وجوده المشخص الا في حيز ما
فان العرض لا يتصور وجوده الشخصي الا في موضوع ما ذكرتم من ان الجسم يحتاج
الى الحيز فيقال هذا الاحتمال قائم في العرض ايضا فانه يجوز ان يكون امتناع
انتقال العرض عن الموضوع لا لاحتياجه اليه في عرضيته التي هي من لوازمه او

في غيرها من اللوازم لا في وجوده او تشخصه وما ذكرتموه من الدليل على ان الموضوع
مشخص للعرض قائم بعينه في ان الحيز مشخص للجسم وما يرد عليه مشترك فالفرق المذكور
تحكم ويمكن الجواب اما عن النقض فانهم زعموا ان الموضوع المعين مشخص للعرض و
لا يمكن ان يدعى ان الحيز المعين مشخص للجسم لانا نشاهد ان الجسم المشخص قد يفارق مكانا
الى اخر مع انه ذلك الموجود المشخص فلا يكون الجسم المشخص محتاجا في وجوده ولا في
تشخصه الى مكان معين وحينئذ دليلهم في الحيز ع فانه دليلهم في الحيز منقوض
باحتياج ان تشخص الجسم لمادته واما عن المنع فان المراد بالتشخص اعراض تكتنفه
بالشخص او امور متعلقة بها يحصل منها في الذهن صورة جزئية مطابقة للشخص
نسبتها الى الشخص نسبة الفصل الى النوع تسمى تشخصا وقد مر ذلك في بحث
التشخص ولا شك ان الصورة الجزئية انما تحصل من امر مشخص جزئي ولا يمكن ان
تحصل تلك الصورة الجزئية من جزئي اخر فاذا انتفى ذلك الجزئي الذي تحصل
التشخص انتفى التشخص وانتفى بانتفائه الشخص انتهى اختلف في ان العرض هل
يمكن ان يقوم بالعرض ام لا فالمتكلمون على انه ممتنع والحكماء على انه جائز بل
دفع واختار المصنف مذهب الحكماء فقال وقد يفتقر الحال الى محل متوسط كالسرعة
والبطوء فانهما يحلان اولا في الحركة وبتوسطها يحلان في الجسم وكالخشونة والملاسة
فانهما عرضان من مقولة الكيف حالان في السطح الحال في الجسم وكالاستقامة
والاستدارة والانحناء فانها اعراض قائمة بالمقادير القائمة بالجسم وكالنقطة
فانها عرض قائم بالخط وكالخط فانه عرض قائم بالسطح بمعنى ان ذات النقطة
الخط وذات الخط هو السطح لا الجسم واجاب المتكلمون بان مثل النقطة والخط
عدمي ولو سلم ففرق الجواهر والاعراض ومثل الخشونة والملاسة والاستقامة
والاستدارة والانحناء على تقدير كونه وجوديا انما يقوم بالجسم والسرعة والبطوء
ليسا عرضين زائدين على الحركة قائمين بها بل الحركة امر ممتد تتخلله السكنات اقل
الحركة باعتباره تسمى سريعة او بطيئة ولو سلم ان البطوء ليس لتخلل السكنات

فطبقات الحركات انواع مختلفة والسرعة والبطوء عائدان الى ان الذاتيات
دون العرضيات او بما من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى حركة
اخرى تقطع المسافة المعينة في زمان اقل او اكثر ولهذا تختلف باختلاف الاضافة
فتكون السريعة بطيئة بالنسبة الى الاسرع وبالجملة فليس هناك عرض هو الحركة و
اخر هو السرعة او البطوء واستدلوا على امتناعه بوجهين الاول ان معنى قيام
العرض بالمحل انه تابع له في التحيز فاستلزم ان العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات
ليصح كون الشيء تابعا له في التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثاني انه لو قام عرض
بعرض فلا بد بالاخرة من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع
قيام العرض بنفسه وح فقيام بعض الاعراض بالبعض ليس اولى من قيام الكل
بالجوهر بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون محلا مقوما للحال ولا شك في
جوز ذلك الجوهر للتحيز فهو معنى القيام واعترض على الوجهين بانا لا نم ان معنى
قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز بل معناه اختصاص احد الشيئين بالاخر بحيث يكون
الاول ناعتا والثاني منعوتا وان لم يكن تابعه وذلك الاختصاص معلوم لنا كاختصاص
البياض بالجسم لا الجسم بالمكان ونحقق اولا ان الاول ان التحيز صفة للجوهر قائم به و
ليس التحيز متحيزا تبعا لغيره والا لزم افتقار الشيء لنفسه ان قلنا بوجود التحيز القائم
بذلك الجوهر او لا بد ان يقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز فاذا كان ذلك
غير نفس التحيز فعدا اشتراطه لقيامه بالجوهر تقيامه بالجوهر وهو استلزام الشيء بنفسه
الثاني ان قلنا بعدم التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز مشروطا بقيام
تحيز اخر قبله وهكذا الى لا نهاية والثالث ان اوصاف الباري تعالى قائمة به مع
انه ليس بمتحيز في ذاته وصفاته ثم انهاآه قيام العرض بالجوهر محال الانزاع فيه الا انه
لا يوجب قيام الكل به لجواز ان يكون الاختصاص الناعت فيما بين بعض الاعراض
بان يكون عرض نعتا لعرض لا الجوهر الذي اليه الانتهاء كالسرعة للحركة ولا وجود
وضعي اي مشار اليه بالحس لا تجزي بالاستقلال احترازا به عن النقطة فانها موجودة

ربدان من حيثية الجسم الطبيعي وعرفوه بالجوهر القابل للابعاد الثلثة وارادوا
بالابعاد الثلثة خطوطا ثلثة متقاطعة على زوايا قوايم وارادوا بالقبول الامكان
يعني يمكن ان تحقق فيه خطوط كذلك وانما اعتبروا الامكان دون الوجود لان
تلك الابعاد ربما لم تكن موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرة
وان كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا فليست جسميته باعتبار تلك الابعاد
اذ ربما زالت مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها اقول وزيد في المشهور قيد الفرض
حيث قيل جوهر يمكن ان تفرض فيه الابعاد الثلثة ولعله غير مفيد مع وجود قيد
الامكان بل مخل لانه يدخل فيه ما قصد اخراجه اعني الجواهر المجردة لان فرض الابعاد
الثلثة فيها ممكن غاية الامر ان يكون المفروض محالا وتقييد الابعاد بكونها على الحد
المذكور لتحقيق ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان قابلا للابعاد
كثيرة لا على هذا الوجه للاحتراز عن السطح على ما قيل لخروجه عن الحد بالجوهر كان
الجسم التعليمي اعني الكمية السارية في الجهات الثلث خرج به فصول الجسم الطبيعي اما
مفرد وهو الذي لم يتألف من اجسام او مركب وهو الذي تألف من اجسام
مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير مثلا والجسم المفرد قابل للانقسام فلا يخلو اما
ان يكون جميع الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل اولا وعلى الاول يكون فيه اجزاء
بالفعل قطعا ولا يكون شئ من تلك الاجزاء قابلا للانقسام والا لم يكن جميع الانقسامات
حاصلة بالفعل فيه اجزاء لا يتجزى فاما متناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين او غير
متناهية وهو مذهب النظام وعلى الثاني اما ان لا يكون شئ من الانقسامات حاصلا
بالفعل او يكون بعضها حاصلا دون بعض فعلى الاول لا يكون فيه جزء بالفعل اصلا
ولا شك في كونه مع ذلك قابلا للانقسام فاما غير متناه وهو مذهب جمهور الحكماء
واما متناه وهو مذهب محمد الشهرستاني صاحب الملل والنحل وعلى الثاني اعني ان
يكون بعض الانقسامات حاصلا فيه بالفعل دون بعض يكون فيه اجزاء بالفعل
ولا يجوز ان يكون شئ من تلك الاجزاء قابلا للانقسام في الجهات الثلث والا

لكان جسما فيكون المركب منه جسما مركبا لا مفردا والكلام في الجسم المفرد بل تلك
الاجزاء اما قابلة للانقسام في جهة واحدة فقط كخطوط جوهرية متصلة في حد ذاتها
واما في جهتين فقط كسطوح جوهرية كذلك واما مختلطة منهما فقط او منهما او من احدهما
مع ما لا يتجزى اصلا فهذه احتمالات ست لم يذهب اليها احد وانما اختار المصنف
الكار اذا ابطل الجزء الذي لا يتجزى واستحال وجوده مطلقا بطل مذهب جمهور
المتكلمين ومذهب النظام وهو ظاهر ومذهب محمد الشهرستاني ايضا لان ذاته بالاخرة
الى الجزء الذي لا يتجزى وجميع تلك الاحتمالات العقلية ايضا لان ما دل على امتناع
تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا يدل على امتناع تركبه مما ينقسم في جهة واحدة فقط او
جهتين فقط وما دل على استحالة وجود الجزء الذي لا يتجزى مطلقا يدل على استحالة
وجود الخط والسطح الجوهريين فالعمدة في اثبات المذهب الذي اختاره المصنف ابطال
الجزء الذي لا يتجزى فلذلك ابتدأ به واعلم ان لهم في ابطاله طريقين احدهما ما يدل
على استحالة وجوده مطلقا وهو ان المتحيز بالذات لا بد ان يكون ما يحاذي منه جهة
الفوق غير ما يحاذي منه جهة التحت وكذا ما يحاذي منه جهة اليمين غير ما يحاذي منه
جهة اليسار وكذا ما يحاذي منه جهة قدامه غير ما يحاذي منه خلفه فكل متحيز بالذات
لا بد ان يكون منقسما في الجهات الثلث لا يقال ما يحاذي منه هذه الجهات الثلث
هو الاطراف الخارجة عنه فيلزم التعدد في الاطراف الحالة فيه لا في ذاته فلا يلزم الانقسام
لانا نقول هذه الاطراف ان كانت داخلة في ذاته كان الانقسام ظاهرا والا
فما حل فيه طرف الفوق فان غير ما حل فيه طرف التحتاني والا لكان الاشارة الى احد
هو عين الاشارة الى الاخر وهو باطل بالضرورة فلا بد ان يتعرض في ذاته شئ غير
شئ فيكون منقسما ولو وهما فهذا الدليل كما ترى يدل على استحالة الجزء الذي لا يتجزى
وعلى استحالة الخط والسطح الجوهريين واذا استحال وجودها امتنع ان يتركب
منها الاجسام الموجودة في الخارج ولا يدل على استحالة النقطة والخط والسطح
العرضية لانها غير متحيزة بالذات وغير مالئة للمكان والبديهة تحكم باختلاف الجهات

والاطراف فيما هو متحيز بالذات وهي المكان والثاني من الطرفين لما دل على
استحالة تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى دلائل وجوه كثيرة منها ما ذكره المص بقوله
لحجب المتوسط يعني اذا وقع جزء بين جزئين بحيث يلاقي الثلثة فلا بد ان يحجب المتوسط
الطرفين عن التماس والا لزم ان يكون متداخلا لاحد طرفيه قطعا والتداخل
مح والا لم يكن للتاليف زيادة في الحجم واذا حجب المتوسط الطرفين عن التماس
منه الطرف الاخر فيتغاير منه في الوسط شيئان فينقسم وهو خلاف المفروض وكون
الموضوع على طرفي المركب من ثلثة يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء وترا ثلثة
كانت او خمسة او سبعة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا
لا على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الآخر حركة على السواء في السرعة
والبطوء والابتداء فلا بد ان يتلاقيا ولا يمكن ان يكون ذلك التلاقي بان يكون
احد الجزئين باسره على الطرف والاخر باسره على الوسط والا لم يتساويا الحركتان
بل لا بد ان يكون شيء من الوسط مشغولا باحدهما وشيء اخر مشغولا بالاخر فيلزم
انقسامه قطعا ثم لما كانت تلك الاجزاء غير متفاوتة في الحجم وجب ان يكون بعض
من كل واحد من الجزئين على الوسط وبعض آخر منه على بعض من الطرف فيلزم
انقسام الاجزاء الخمسة باسرها مع كونها غير منقسمة فرضا لا يقال هذا الحجج لم
من وجود الجزء الذي لا يتجزى وحده بل منه مع ما فرض معه من تركب المسافة من
اجزاء وترد من تحرك جزئين على السواء فيلزم منه استحالة المجموع دون استحالة
الجزء لانا نقول قد ذكر فيما سبق انه اذا استحال مجموع فلا بد ان يكون بعض اجزائه
محالا في نفسه او يكون اجتماع بعضها مع بعض محالا وليس الاجتماع فيما نحن بصدده
محالا قطعا وليس شيء من اجزائه سوى الجزء محالا في نفسه فتعين استحالته او
اربعة على التبادل يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء شفع اربعة كانت او ستة او
غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما
الى الآخر حركة على السواء في السرعة والبطوء والابتداء فلا بد ان يتحاذيا

وهو موضع المحاذات لابد ان يكون بين الجزئين المتوسطين اذ لا يمكن ان يتحاذيا
بان يكونا معا على احد الوسطين والا لم يتساويا في الحركة فلا بد ان يتحاذيا على ملتقى
الوسطين بان يكون بعض من كل منهما على بعض من احد الوسطين وبعضه الاخر
على بعض من الوسط الاخر فيلزم انقسام الجزئين المتحركين مع انقسام الوسطين و
منهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكك لما اقام الحجج على نفي الجزء الذي لا يتجزى اراد
ان يشير الى ما لزم اصحاب هذا المذهب مما يشهد الحس بكذبه وقد الزموا تفكك
اجزاء الرحى فانا اذا فرضنا خطا خارجا من مركز الرحى الى الطوق العظيم
منها فذلك الخط يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى فاذا تحرك الجزء الابعد من ذلك
الخط وهو الذي على الطوق جزءا واحدا من مسافته فالجزء الذي يلي الابعد ان تحرك
اقل من جزء كان الجزء منقسما وان تحرك هو ايضا جزءا واحدا من مسافته وهلم جرا
الى الجزء الثالث والرابع وهكذا الى الجزء الذي على المركز فان تحرك كل منها اقل
من جزء لزم انقسامه وان تحرك كل واحد منها جزءا واحدا لزم ان تكون مسافة الجزء
الذي على المركز وحركته مساوية لمسافة الجزء الذي على الطوق العظيم وحركته وهو
مح بالضرورة وان سكن الجزء الذي يلي الابعد حين تحرك الابعد جزءا لزم انفصاله عنه
وكذا الحال في سائر الاجزاء فيلزم تفكك اجزاء الرحى في حال دوارها بعضها عن
بعض ويظهر ذلك باخراج الخطوط المتلاصقة من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها
في جميع الجهات وقد التزموه مع ان الحس يكذبه قالوا ان الرحى يتفكك على
حال دوارها كما ذكرتم لكن الفاعل المختار يلصق بعضها ببعض ولا يشعر الحس بذلك
لصغر الازمنة التي يقع فيها التفكك وسكون المتحرك ومما لزمهم سكون المتحرك
فانا اذا فرضنا فرسا يتحرك من اول النهار الى منتصفه حسين فرسخا ولا
شك ان الشمس قد سارت في هذه المدة ربعا من الدور فنسبة حركة الشمس وقطعها
مسافة لجزء واحد لا يخلو اما ان يتحرك الفرس جزءا او اقل او سكن والا لزم
ان يكون حركة الفرس مساوية لحركة الشمس مع ان المسافة التي قطعها

اعني ربع الدور زايدا على خمسين فرسخا ما لا الف الوف والثاني يوجب انقسام الجزء
والثالث يوجب سكون المتحرك وقد التزموه مع ان الحس يكذبه ودعوى عدم
الاحساس بالسكنات لقصر ازمنتها وقلتها مكابرة صريحة لان سكناته تقدر بازاء
حركات الشمس على حركاته فتكون حركاته مغمورة في سكناته فيمتنع ان يرى ساكنا
فقط ولا اقل من ان يرى تارة ساكنا واخرى متحركا لكن الحس يكذبه اصلا **و**
انتفاء الدايرة يعني لو صح الجزء لامتنع الدايرة والا فاما ان يلاقي ظواهر اجزائها
كما لاقت بواطنها فيلزم ان تكون مساحة ظاهرها كمساحة باطنها فاذا احاطت بهذه
الدايرة دايرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيطة كباطنها وباطنها
كظاهر المحاط بها لانطباقه عليه وظاهر المحاط كباطنها فيكون ظاهر المحيطة كباطن
المحاط بها ثم هكذا نجعل الدواير محيطا بعضها ببعض بما فرضناها الى ان يبلغ دايرة
مساوية لمنطقة الفلك الاعظم فلا يزيد اجزاء هذه الدايرة العظيمة جدا على اجزاء
الدايرة المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان يلاقي ظواهرها مع ملاقية
بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب الملاقية غير الجوانب التي لم يلاق و[illegible]
التزموا انتفاء الدايرة وقالوا ان البصر يخطي في امر الدايرة فان الدايرة المحسوسة
شكل مضرس وليست بدايرة حقيقية واما ذلك فان شرط صدق الاحساس
ان يكون اطلاق الاحساس به على قدر تمكن القوة الحاسة ادراكه اذ لو لم يكن كذلك
لم تقدر القوة الحاسة على ادراكه ولم يكن عدم ادراكه دالا على عدمه كما في الذرات
المبثوثة في الجو والاصوات الخفية جدا فاذا كان التضريس على محيط الداير
متجاوزا في الصغر الحد الذي هو شرط الاحساس لم يحس به ولم يدل ذلك على عدمه
اقول وليس بشيء لان هذا التضريس ان كان اصغر من الجزء لزم انقسامه
وان كان مساويا له او اكبر فكيف يرى الجزء ولا يرى ما هو مساو له او اكبر
والنقطة عرض قائم بالمنقسم باعتبار التناهي لما اقام الحجة على بطلان الجزء الذي
لا يتجزى وبين ما لزم القائلين به من المفاسد التي التزموها اراد ان يشير الى اجوبتهم

تقرير الحجة الاولى ان النقطة موجودة لقيام الدليل على وجود الاطراف كما
سيجيء في هذا الكتاب فان كانت جوهرا او ذي ذات وضع لزم المطلوب وان كانت
عرضا فمحلها لا ينقسم والا لزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم لا بد ان يكون
منقسما واذا لم ينقسم محلها لزم المط وتقرير الجواب ما قد سبق من ان انقسام
الحال بانقسام المحل انما يلزم اذا كان حلوله فيه من حيث ذات المنقسم وحلول
النقطة في المحل المنقسم ليس من حيث ذات المنقسم بل من حيث هو متناه **والحركة لا**
وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها مطلقا جواب عن الحجة الثانية تقريره ان
الحركة لها وجود في الحال اذ لو لم يكن لها وجود في الحال لم يكن لها وجود اصلا لان
الماضي والمستقبل من الحركة معدومان فان الماضي قد انعدم والمستقبل لم يوجد بعد
ثم لا يخلو اما ان تكون الحركة الموجودة في الحال منقسمة او غير منقسمة والاول باطل
والا لزم سبق احد جزئيها على الاخر في الوجود لكونها غير قار الذات فلم تكن الحركة
التي فرضناها موجودة في الحال موجودة بتمامها فيها بل يكون الموجود احد جزئيها
فقط هف فتعين الثاني فيكون المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة
والا لزم انقسام الحركة لان الحركة في احد الجزئين غير الحركة في الجزء الاخر واذا كانت
المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المط
وتقرير الجواب ان الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقا
قوله لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان قلنا لا نم انهما معدومان مطلقا
بل هما معدومان في الحال ولا يلزم من ذلك عدمهما مطلقا فان الماضي من الحركة
موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال والمستقبل من الزمان في
المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال
الماضي من الزمان **والآن لا تحقق له خارجا** جواب عن الحجة الثالثة تقريرها ان
الآن المسمى بالحال والحاضر من الزمان موجود لان الزمان موجود فلو لم يكن الآن
موجودا لم يكن للزمان وجود اصلا لان الماضي والمستقبل من الزمان معدومان فان

الماضي صار معدوما والمستقبل لم يوجد بعد وهو غير منقسم والا لزم سبق احد جزئيه على
الآخر بالوجود ولان اجزاء الزمان لا تجتمع في الوجود فلم يكن تمامه موجودا اما وسابقا
موجودا اسنف واذا كان الان موجودا غير منقسم فالحركة المطابقة له ايضا غير منقسمة وكذا
المسافة المطابقة لها ايضا غير منقسمة فيلزم الجزء وتقرير الجواب ان الآن لا تحقق له
في الخارج ولا يلزم من نفيها نفي الزمان مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل معدومان
قلنا لا نم انهما معدومان مطلقا بل هما معدومان في الحال ولا يلزم من نفيهما في الحال
نفيهما مطلقا لا يقال ان وجد الزمان الماضي فلا بد ان يوجد اما في الماضي او
الحال او في الاستقبال والاخيران ظاهر البطلان وكذا الاول والا لزم ان يكون
للزمان زمان آخر ويكون الشيء ظرفا لنفسه فلا يكون الماضي من الزمان موجودا اصلا
وكذا المستقبل لانا نقول ما ذكرتم يدل على ان الحال ليس بموجود اصلا وحل
الشبهة ان عدم الزمان ان لم يوجد في نفسه اصلا لم يكن موجودا قطعا واما الزمان فهو موجود
في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الازمنة كما ان المكان موجود في نفسه وان
لم يكن موجودا في شيء من الامكنة بخلاف المتمكن فانه اذا لم يوجد في شيء من الامكنة
لم يكن موجودا اصلا ومنهم من قرر الحجة الثانية بانه لو لم يوجد الحركة في الحال لم توجد
اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والغرض انه لا وجود للحركة فيما هو
حال فلا وجود لها في شيء من الازمنة والحجة الثالثة بانه لو لم يكن الحال موجودا
لم يكن الزمان موجودا اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والغرض
انه لا وجود لما هو حال فلا وجود لها ايضا وح يسقط الجواب بان المذكور
ويجاب عنهما بان الحركة بمعنى التوسط موجودة في الحال لكنها ليست منطبقة على
المسافة اذ لا جزء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة
فيها فليس لها حركة مركبة من اجزاء لا يتجزى نعم يرتسم من هذه الحركة الموجودة في الخارج
امر ممتد في الخيال غير موجود في الخارج منطبق على المسافة منقسم مثلها الى اجزاء
الى حد لا يقبل الانقسام وهو الحركة بمعنى القطع ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى

لم يكن موجودة يعني انهم استدلوا بوجود الحركة على ثبوت الجزء الذي لا يتجزى و
المحال انه لا دليل على ثبوته بل انما دل على امتناعه وذلك لانه لو ثبت الجزء وتركب
الحركة والمسافة مما لا يتجزى فالمتحرك من جزء من اجزاء المسافة الى آخر منها متصل
بالاول لا يخلو اما ان يتصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول وهو باطل لانه لم يشرع
بعد في الحركة واما ان يتصف بها حال كونه في الجزء الثاني وهو ايضا باطل لانه انهت
الحركة ولا واسطة بين الاول والثاني لتوصف بالحركة فيها فلا يوجد الحركة اصلا
واجيب بان المتحرك لا يوصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول لكنه لا يوصف بها
في اول زمان حصوله في الجزء الثاني لان حقيقة الحركة عند القائلين بالجزء الذي لا
يتجزى هي كونه الاول في مكانه الثاني فاذا حصل له ذلك وصف بالحركة وتعلق
الحركة بالكون الثاني في المكان الثاني فالمتمكن في المكان الثاني يوصف بالحركة
في الآن الاول ويوصف ايضا فيه بالسكون في الآن الثاني فلم يلزم من تركب
الحركة مما لا يتجزى ان لا يكون موجودة اصلا والقائل بعدم تناهي الاجزاء التي
لا يتجزى في الجسم يعني النظام وهو لم يكن قائلا بالجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم منه
الا انه لزمه ذلك من حيث لا يدري فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر
على ردها سيما ما يتعلق بلزوم بطلان حكم الحس كتفكك الرحى ونحوه اضطر الى
الحكم بان كل جسم فهو قابل للانقسام الى لا نهاية ولما كان من مذهبه ان حصول
الانقسام من لوازم قبول الانقسام ظن ان جميع الانقسامات التي لا تتناهى حاصل
في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل فلزمه القول
بالجزء الذي لا يتجزى لانه اذا كان كل انقسام يمكن في الجسم حاصلا فيه بالفعل فما
يكون من الانقسامات حاصلا في الجسم امتنع حصوله فيه فيكون اجزاؤه غير قابلة
للانقسامات فقد وقع فيما كان فارا عنه بالخيال غير معترف به وان قيل المذكور
مذهب المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة وغير ذلك
مما قلنا نعم الا ان هذه عنده جواهر لا اعراض فانه جعل الالوان والا ت

واللام واللذات وما اشبه ذلك اعراض لا دخل لها في حقيقة الجسم وفاقا
واما الالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات
الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرهما فعند النظام جواهر بل اجسام حتى صرح
بان كلا من ذلك جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا
اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف لزمه مع ما تقدم من مناسبة ابطال
الجزء النقض بوجود المؤلف مما تناهى فانا لو فرضنا اجتماع ثمانية اجزاء مثلا بحيث
يصير المركب منها طويلا عريضا عميقا منقسما في الجهات الثلث متقاطعا امتداده
على زوايا قائمة فبالضرورة يكون جسما مع تناهي اجزائه وينتقض به قوله كل جسم مؤلف
من اجزاء لا متناهية بالفعل فان قيل مذهب النظام ان الجوهر الفرد ممتنع وجوده
على الانفراد وانما يكون في ضمن الجسم وكل جسم فمن جواهر غير متناهية فلا يتوجه
الكلام في ثمانية اجزاء من الجسم اولا قد سبق انها وسمي ايضا ان النظام يجوز تداخل
الجواهر بعضها في بعض فله ان يقول لا يصير المركب من الاجزاء التي فرضتموها طويلا
عريضا عميقا لتداخل تلك الاجزاء بعضها في بعض فلا يحصل منها جسم فان قيل لا يكفيه
القول بتداخل جميع اجزاء الجسم والا لم يزد حجم الجسم على حجم جزء واحد فلا بد ان
في الجسم اجزاء غير متداخلة فنفرض الكلام في تلك الاجزاء قلنا له ان يقول كل
واحد من تلك الاجزاء الغير المتداخلة مؤلف من اجزاء لا متناهية متداخلة ويمكن دفعه
بانه انما وقع في القول بالاجزاء الغير المتناهية لضرورة القول بقبول الجسم للانقسام
الغير المتناهي كما مر آنفا فلا بد ان يكون تلك الاجزاء الغير المتناهية بحيث يكون
الجسم منقسما اليها بالفعل والاجزاء المتداخلة ليست من هذا القبيل فلا يفيد عدم
تناهيها وستعرف في التقسيم الى التناسب يعني اذا اردنا بيان تناهي اجزاء كل جسم
قلنا هذا الجسم له حجم متناه واجزاء متناهية والجسم الذي فيه البحث له حجم متناه
لتناهي الابعاد واجزاء غير متناهية على زعمه ولا شك في انه بحسب ازدياد الاجزاء
يزداد الحجم فيكون نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى

الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه
فيكون نسبة المتناهي الى المتناهي نسبة المتناهي الى غير المتناهي هف فلا يكون شيء
من الاجسام مؤلفا من اجزاء غير متناهية واعترض عليه بان ازدياد الحجم بحسب ازدياد
النظم والتأليف لا يستلزم كليا ان يكون نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة الآحاد الى
الآحاد اذ من الجائز ان يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين بل
يجوز ان يكون نسبة الحجمين من النسب التي توجد في المقادير دون الاعداد فلا توجد
مثلها في الآحاد لان نسبتها عددية قطعا واجيب بان تلك الاجزاء لما كان نظمها
وتأليف بعضها الى بعض موجبا لحجم المؤلف منها وجب ان يكون لها مقادير في انفسها
والا لم يتصور حصول حجم بانضمام بعضها الى بعض واذا كان لها مقادير في انفسها كانت
متساوية او متفاوتة لزم انقسام بعضها واذا كانت متساوية وكان انضمامها
هو الموجب لازدياد الحجم والمقدار كانت نسبة مؤلف منها الى مؤلف آخر منها
كنسبة آحاد الاول الى آحاد الثاني بالضرورة وبما قررنا اندفع ما قيل من ان تلك
الاجزاء لا توصف بالتساوي ولا بالتفاوت لانهما من خواص المقادير ولا مقدار
لتلك الاجزاء في انفسها فهي لا متساوية ولا متفاوتة ويلزمه عدم لحوق السريع
البطيء لان السريع اذا قطع جزءا قطع البطيء ايضا جزءا اذ لا اقل منه ولا تخلل للسكنات
بشهادة الحس ولا يخفى ان هذا الوجه لا يختص بابطال قول النظام بل هو جار فيما اذا
كان الاجزاء متناهية ايضا بل هو بالحقيقة ما ذكره بقوله ويلزمهم سكون المتحرك
ثم لم يرضون بتخلل السكنات فالاولى ان يجعل عدم لحوق السريع البطيء مع قوله
وان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه وجها واحدا كما فعله صاحب المحصل
والمصنف اشار الى ذلك حيث لم يفصل بينهما بقوله ويلزمه كما فصل بين النقض بوجود
المؤلف وعدم لحوق السريع وتقريره ان المسافة المتناهية المقدار لو كانت مركبة
من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل لامتنع قطعها في زمان متناه اذ لا يمكن قطعها
الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له

فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطيء اذا توسط منهما مسافة
قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها في زمان
متناه فلا يلحق البطيء قطعا والضرورة قاضية ببطلان الطفرة حكي ان العلاف لما
اورد هذا الالزام على النظام التجأ الى القول بالطفرة فقال ان المتحرك قد يقطع
المسافة بان يحاذي بعض اجزائها دون بعض ولما عيره مثبتو الجزء بان البديهة
تقضي ببطلانها اجاب بانها ليست بابعد مما زعمتم من القول بتفكك الرحى وقد
الزموه ومن الشواهد الحسية لبطلان الطفرة انا نمد القلم فيحصل خط اسود من
غير ان يبقى في خلاله اجزاء بيض وليس ذلك لفرط اختلاط الاجزاء البيض بالسود
بحيث لا تمتاز عند الحس لان الاجزاء الممسوحة اقل من المطفورة عنها بكثير بل
لا نسبة لها اليها لكونها غير متناهية فينبغي ان يقع الاحساس بالبيض ولا يحتاج
الى هذه المكابرة بل يكفيه ان يقول كما ان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء
موجودة غير متناهية كذلك الزمان المتناهي يشتمل على اجزاء غير متناهية فيقابل
اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن قطعها فيه وهذا كما ان المسافة المعينة تحتمل عند
الفلاسفة الانقسام الى غير النهاية ولا يمتنع قطعها في زمان متناه مع ان قطعها
يتوقف على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لان كلا من
المسافة والزمان المتناهيين قابل للانقسام الى غير النهاية فيحصل الانطباق
ان تخلص بما لا نقول بتناهي الاجزاء في كل امتداد يعرض في الجسم فما من
طرفين من اطرافه فانه يجوز ان يكون جميع اجزاء الجسم غير متناه لكن كل امتداد يعرض
في ذلك الجسم يكون اجزاؤه متناهية فليتأمل فيه ان القول بالاجزاء الغير المتناهية
انما كان لضرورة قبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية ولا شك ان الجسم يقبل
في كل امتداد يعرض فيه والتداخل دفع لجواب النظام عن ان النسبة بحسب
قال لا تم النسبة الحجم الى الحجم بنسبة الاجزاء الى الاجزاء وانما يكون ذلك لو لم
يقع بعض الاجزاء في بعض بان الضرورة تقضي ببطلانه فان حاصله ان الكل ليس ما علم

من الجزء واذا ابطل امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا وما في حكمه ثبت ان
الجسم المفرد متصل في نفسه لا مفصل فيه ولما امتنع وجود الجزء الذي لا يتجزى
وجب ان يكون الجسم المفرد قابلا للانقسامات غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي في
الانقسام الى حد تقف عنده ولا يقبل الانقسام بعده كما زعم الشهرستاني
والا لزم وجود الجزء لا بمعنى ان تلك الانقسامات التي لا تتناهى يمكن ان توجد
بالفعل اما في الخارج او في الذهن مفصلا فانه ممتنع عندهم لانها لو خرجت الى
الفعل ثم ركب تلك الانقسام التي لا تتناهى لزم ان يوجد منها جسم غير متناه
المقدار مع انه يجب مساواته لذلك الجسم المتناهي المقدار الذي قسم اليها و
ذلك على قياس ما قال المتكلمون ان معدومات الله تعالى غير متناهية مع ان وجود
ما لا يتناهى في الخارج ممتنع مطلقا عندهم فليس معناه عندهم الا ان تأثير القدرة
لا يصل الى حد لا يمكن ان يتجاوزه بل كل مرتبة يصل اليها تأثير القدرة يمكن وصوله
الى مرتبة اخرى فوقها كما في لا تناهي الاعداد فانها لا تصل الى حد الا ويمكن
الزيادة عليه فقد ثبت ما اختاره المصنف من مذهب الحكماء وهو ان الجسم
متصل في نفسه قابل للقسمة الى ما لا يتناهى ثم ان القسمة اما ان توجب انفصالا
في الخارج اولا فالاول هي القسمة الانفكاكية المنقسمة الى الكسر والقطع والفرق
بينهما ان القطع يحتاج الى آلة نافذة يفصله بالنفوذ فيه والكسر لا يحتاج اليها و
الثانية اعني التي لا توجب انفصالا في الخارج هي المسماة بالقسمة الفرضية المقابلة
للقسمة الخارجية وربما يسمى ايضا قسمة وهمية وربما يفرق بينهما بان الفرضية ما هو
بمحض العقل كليا والوهمية ما هو بحسب التوهم جزئيا والفرضية المقابلة للخارجية
اما ان يكون بمجرد الفرض من غير سبب حامل عليه واما ان يكون بسبب حامل عليه
كاختلاف عرضين قارين اي مستقرين في محلهما لا بالقياس الى غيره كالسواد
والبياض في الجسم الابلق او غير قارين اي غير مستقرين في محلها باعتباره في
نفسه بل بالاضافة الى غيره كما ستين او محاذاتين ويتوهم منهم ان القسمة الواقعة بسبب اختلاف

عرضين من القسمة الانفكاكية التي توجب انفصالا في الخارج وكذا ما يماس او
يحاذي من جسم جسما آخر فان مغايرة ما تماس او تحاذي منه جسما آخر والحق انها
لا توجب انفصالا في الخارج لان الجسم اذا كان متصلا واحدا في نفسه ثم وقع
ضوء على بعضه او لاقاه جسم آخر او حاذاه فانا نعلم بالضرورة انه لا يصير بذلك
جزئين منفصلا احدهما عن الآخر في الخارج حتى اذا زال عنه تلك الاعراض عاد
الى الحالة الاولى وصار متصلا واحدا اذ لو كان كذلك لكان المسافة تصير اجساما
غير متناهية في الخارج بحسب محاذاة المتحرك حدودها ثم تعود متصلة في نفسها
واحدة في ذاتها عند انقطاع الحركة وما ذكر من المغايرة فانما هي بحسب العقل لا
بحسب الخارج واذا تمهد هذا فنقول ما ذكر من الادلة لا يدل على ان كل جسم
مفرد قابل للقسمة الانفكاكية بل على انه قابل للقسمة الوهمية والا لكان نحو جزء لا يتجزى
او ما في حكمه فاذا اراد ان يبين ان كل جسم كما هو قابل للقسمة الوهمية كذلك قابل للقسمة
الانفكاكية ايضا فقال **والقسمة** يعني الوهمية **بانواعها** يعني ما هو بمجرد فرض
العقل كليا او بمجرد توهم الوهم جزئيا او لا بمجرد ما هو بسبب اختلاف عرضين
قارين **تحدث** في المقسوم **اثنينية تساوي طباع كل واحد منهما طباع المجموع**
وطباع الجزء الخارج الموافق له في الماهية فيجوز على الجزئين المتصلين المفروضين
في جزء واحد ما يجوز على الجزئين المنفصلين اعني الجزء الذي قسم والجزء الخارج الموافق
له في الماهية من الانفكاك الرافع للاتحاد والاتصال فجواز القسمة الوهمية يستلزم جواز
القسمة الانفكاكية فبطل مذهب ذيمقراطيس واتباعه وهو ان مبادي الاجسام
اجسام صغار صلبة متحيزة في الوهم بحسب الجهات الثلث غير قابلة للتجزية بحسب الخارج
وانفعال الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن افتراقها
كل جزء منها متصل في نفسه الحقيقة وغير قابل للانفصال الفكي بل الانفصال
والجسم الذي يقبل الانفصال الفكي كالماء متصلا غير متصل في نفسه الحقيقة بل بحسب
الحس ولما كان ههنا مظنة ان يقال يمكن ان لا يجوز على الجزئين المتصلين ما يجوز

على الجزئين المنفصلين من الانفكاك لتحقق مانع في الجزئين المتصلين اجاب بقوله
وامتناع الانفكاك العارض لا يقتضي الامتناع الذاتي يعني ان ذلك المانع لا يكون
لازما لماهية الجزئين المتصلين المفروضين في الجزء المقسوم وهما والا انحصر نوع
ذلك الجزء في شخصه لانه لو وجد فيه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل
واحد منهما قابلا للاتصال والانفكاك الحاصل منهما مع وجود المانع عنه
واذا لم يكن المانع لازما بل عارضا مفارقا فلا شك ان امتناع الانفكاك لعارض
مفارق لا يقتضي الامتناع الذاتي المنافي للقبول الذاتي الذي هو مقصود فان قيل
هذا الدليل مبني على توافق تلك الاجسام في الماهية وهو ممنوع وان بني على تسليم الخصم
كان جدليا خارجا عن الحكمة اقول مبناه ليس الا على عدم انحصار النوع في
الشخص اذ لو لم ينحصر لتحقق الجزء الخارج الموافق في الماهية وتم الدليل فان قيل
على تقدير تحقق الخارج الموافق في الماهية احدهما مانع من ذلك القبول او تشخص
الآخر شرط له فلا يكون الجزء الواحد قابلا للانفصال من حيث المفروضية
الا الموجودية مع او بعدان شرط واجيب بما مر من ان المانع لا يكون لازما والامتناع
لعارض لا يمنع القبول الذاتي **فقد ثبت ان الجسم شيء واحد** اي متصل ليس ذي مفاصل
واجزاء بالفعل كما هو عند الحس **يقبل الانقسام** الوهمي والانفكاكي ايضا **الى ما لا** يتناهى
مذهب افلاطون ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل قائم بذاته غير حال في
شيء آخر وهو الجسم المطلق فهو عنده جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب الخارج اصلا
بل يطرأ عليه الاتصال والانفصال على سبيل التعاقب في الحالين في ذاته فهو من حيث جوهر
يسمى جسما ومن حيث قبول الصور النوعية التي للانواع الاجسام يسمى هيولى و
هذا المذهب وذهب ارسطو ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل
حال في جوهر آخر يسمى بالهيولى وعنده ما احتجوا به على ذلك بعد تجريده عن الزوائد
والالفاظ المشتركة والمجازية التي توجب صعوبة الفهم وورود الاشكالات ان
ذلك الجوهر المتصل في ذاته الذي كان متصلا اذا طرء عليه الانفصال انعدم

وحدث هناك جوهران متصلان في ذاتهما فلا بد هناك من شيء آخر مشترك بين
المتصل الاول وبين هذين المتصلين فلا بد ان يكون ذلك الشيء باقيا بعينه في
الحالتين والا لكان تفريق الجسم الى جسمين اعداما للجسم بالكلية واحداثا لجسمين آخرين
من كتم العدم والضرورة تقضي ببطلانه واجاب عنه المصنف بقوله وللخصم منع ذلك
اي اتصال الجسم وقبول الانفصال ثبوت مادة سوى الجسم لاستلزامه التسلسل ووجود
ما لا يتناهى اي لو اقتضى ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لزم التسلسل او وجود مواد لا
تتناهى لان الجسم المتصل الواحد اذا انفصل الى جسمين فاما ان يكون مادة هذا
غير مادة ذلك بعينها وهو مع استلزامه ان يكون الواحد بالشخص في ان واحد
في مكانين واما غيرها وح ان كان مادة كل منهما حادثة بعد الانفصال لزم التسلسل لان
كل حادث عندهم مسبوق بالمادة ويكون تلك المادة ايضا حادثة على هذا التقدير
فيحتاج الى مادة ثالثة وهكذا فيلزم ترتب امور غير متناهية وهو التسلسل وايضا
فانعدمت مادة الجسم المتصل بانعدام جوهر المتصل بذاته وحدثت مادتان
للجسمين المنفصلين بحدوث جوهريهما المنفصلين فيكون ذلك اعداما للجسم بالمرة
لا بمجرد جوهره المتصل بذاته وحده واحداث لجسمين آخرين من لا شيء وهو مع بطلانه يبطل
مقصودهم اعني اثبات وجود امر باق في الحالين وان كانت موجودة قبل
الانفصال لزم اشتمال الجسم على اجزاء موجودة بالفعل بل على مواد موجودة بالفعل
لا تنتهي عددها الى حد تقف عنده كما عرف في الانقسام فلا بد ان يكون تلك
المواد غير متناهية بالفعل اذ لو كانت متناهية لوقف عددها اذا وصل الانقسام
الى مرتبتها واجيب بان المادة شخص هو عند الانفصال هو عند الاتصال بعينه
ولا متعدد الى ذاته بالعرض واحد عند الاتصال الواحد متعدد عند الانفصال
المتعددة فلا ان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل في الجسم المتصل اولا
لكان مشتملا على اجزاء بالفعل وانما يلزم لو كانتا موجودتين فيه بالفعل مادتين و
كذلك بل هما موجودتان فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم وجود

بالفعل فيه واذا كانت المادة شيئا هو مع المتصل الواحد متصل واحد ومع
المتصل المتعدد متصل متعدد كان المتصل الواحد والمتعدد مختصا بها اختصاص
الناعت بالمنعوت فيكون محلا للمتصل الواحد حال الاتصال وللمتصلين حال
الانفصال فيكون جوهرا قابلا لهما ويسمى الهيولى الاولى وذلك الجوهر المتصل الصورة
الجسمية والجسم المطلق مركب منهما والصورة الجسمية قد تسمى جسما لانها الجسم في
بادي الراي فان قيل اتصال الجسم عبارة عن كونه بحيث لا يكون له مفاصل او
اجزاء بالفعل وانفصاله عدمه عما من شانه ذلك وان اريد بالاتصال معنى
آخر فلا نسلم انه ثبت بالادلة المذكورة كونه متصلا بمعنى آخر فان الادلة المذكورة
لا دلالة لها الا على ان الجسم المفرد ليس له اجزاء بالفعل لا قبل الانقسام الوهمي
والخارجي فهما معنيان عرضيان اي زائدان على حقيقة الجسم متواردان عليه
فلا نسلم ان الجسم عند طريان الانفصال عليه ينعدم ذاته وانما ينعدم صفته اعني
كونه متصلا بالمعنى المذكور قلنا الجسم اذا لم يكن متصلا لم يكن بحيث يفرض فيه
الابعاد الثلاثة لم يكن جسما البتة لان ماهيته الابعاد الثلاثة ان لم يكن متصلا
على ما هو المشهور فلا اقل من ان يكون لازما له فعند طريان الانفصال عليه لا يبقى
جسما فينعدم جسميته ويحدث جسمان آخران اقول القابل للابعاد الثلاثة
بالكسر هو الجسم التعليمي اعني الكمية السارية في الجهات الثلث والجسم الطبيعي
انما يصدق القابلية بالعرض وبسبب كونه معروضا للجسم التعليمي فاذا طرأ عليه
الانفصال انعدم عارضه لا ذاته اعني الجسم التعليمي الذي كان قبل الانفصال
وحدث عارضان آخران اعني الجسمين التعليميين الحادثين بعد الانفصال
وقابلية الابعاد لازمة للجسم الطبيعي لا ينفك عنه لعدم انفكاكه عن جسم تعليمي
فهو مع الجسم التعليمي الواحد متصل واحد ومع الجسم التعليمي المتعدد متصل متعدد
كما تقولون ان الهيولى مع الصورة الجسمية الواحدة متصلة واحدة ومع الصورة
المتعددة متصلة متعددة فانهم يقولون ان الصورة الجسمية متصلة في ذاتها لا تقبل

الانفصال بل ينعدم عند الانفصال ويحدث صورتان اخريان والهيولى لكونها في
حد ذاتها لا متصلة ولا منفصلة باقية في الحالين ونحن نقول المتصل في ذاته انما
الجسم التعليمي وهو الذي ينعدم ويحدث والجسم الطبيعي لا متصل في ذاته ولا منفصل
بل هو موجود باق في الحالين فلا حاجة الى اثبات الهيولى بل نقول لا نم ان الجسم اذا
طرا عليه الانفصال لم يكن قابلا للابعاد الثلثة بتمامها في اثنائه كان قبل الانفصال
قابلا واحدا للابعاد فصار بعد الانفصال قسمين كل منهما قابل للابعاد الثلثة فالجسمية
انعدم من الجسم وحدته وطرا عليه كثرة والجسم حال الوحدة هو بعينه حال الكثرة لم ينعدم
فقط كما تقولون ان المادة بعينها هو عند الاتصال هو بعينه عند الانفصال كذلك نقول
ان الجسم بعينه هو عند الوحدة اعني الاتصال هو بعينه عند الكثرة اعني الانفصال غاية
الامر انه لا نقول ان الجسم ح متشخص واحد بل متشخص متكثر فان قيل اذا كان هناك
قصعتان في كل منهما قدر من الماء فلا شك ان لكل من المائين ح تشخصا ممتازا به عن الاخر
فاذا صببناهما في الكوز ارتفع منهما الامتياز وزال تشخصاهما فنقول ان انعدم
تشخصهما فلم يصح قولكم ان الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم فقط قلت
لمجموع ذينك المائين تشخص به امتاز عن سائر المياه وهذا التشخص باق لم يزل
ولذلك صح قولنا الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم قطعا انما الزائل
تشخص اجزائه ممتاز كل من المائين عن الاخر وبزواله زال كثرة الجسم لا ذاته المتصف
بالكثرة فان قيل زوال هذا التشخص كاف في مقصودنا وهو لزوم انعدام مجموع
المائين لان كلا من المائين ينعدم بانعدام تشخصه الذي به امتاز عن المائين الآخر
فينعدم المجموع ايضا ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء قلنا جزء المجموع ذات
كل من المائين بدون تشخصه الذي به امتاز عن الجزء الآخر فان هذا التشخص ليس من
مقومات المجموع الذي هو باق في حالتي الوحدة والكثرة انما هو مقوم لتشخص كل من المائين
لا لذاته الذي هو جزء من المجموع والحاصل ان تشخص كل من المائين مركب من هو
هو جوهر الماء وعارض به امتاز عن الماء الاخر والمعتبر في تقويم المجموع هو المعروض

دون عارضه **ولكل جسم** بسيطا كان او مركبا **مكان طبيعي** يقتضي طبيعته حصوله فيه
ولو اخرج عنه قاسرا **طلبه** اي الحصول فيه **عند الخروج على اقرب الطرق** يعني
اقصر الابعاد بينهما وذلك لانه لو خلي الجسم وطبيعته اي فرض بعد وجوده خاليا
عن جميع ما يمكن خلوه عنه من الامور الخارجة عنه لكان له مكان ضرورة اذ لا يمكن
جسم لا في مكان ولا يتصور حصوله في جميع الامكنة معا ولا يكون حصوله في ذلك
المكان مستندا الى امر خارج عنه اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان
نسبتها الى الامكنة كلها على السوية بل الى امر آخر داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة
فهو مكان طبيعي له فلو فرض خروجه عن ذلك المكان لكان منافيا لمقتضى طبيعته
ومستندا الى غيره فاذا خلي وطبعه عاد الى ذلك المكان باقتضاء طبعه على اقرب
الطرق واعترض عليه بوجوه الاول ان تاثير الفاعل فيه ان كان من الامور الخارجة
التي فرض خلوه عنها فلا نم اذ عند تخليته مع طبعه يكون موجودا فضلا عن ان
يكون حاصلا في مكان ومقتضيا له وان لم يكن منها لعل من تلك الامور الخارجة
ما يجوز ان يكون حصوله في مكان معين من فاعله اما بالايجاب او بالاختيار ثم تغير ذلك
غير الاختيار واجيب بان تخلية الجسم مع طبعه لا يتصور الا بعد وجوده فاذا
كان الجسم موجودا اما بالايجاب او بالاختيار وفرض في هذه الحال اعني حال وجوده
خاليا عن جميع التاثيرات التي لا تكون من ذاته سواء كانت من فاعله او من غيره
مختارا او موجبا فلا بد ان يكون حاصلا في مكان معين باقتضاء ذاته فتاثير
الفاعل في وجوده من تتمة فرض وجوده فلا يكون من الامور التي يفرض خلوه عنها
حال وجوده بخلاف تاثيره في حصوله في مكان معين فانه من تلك الامور اذ ليس
من ذاته ولا يتوقف عليه وجود ذاته اولا وفيه نظر لان الاين من الاعراض
التي لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده عنها كما صرح به الشيخ في شرحه للاشارات
فالفاعل اذا اوجد الجسم اوجده في مكان لا محالة اذ لا يتصور وجود جسم لا في مكان
فالتاثير في حصول الجسم في مكان من تتمة تاثير الفاعل في وجوده وليس من الامور

التي يمكن ان يفرض خلوه عنها حال وجوده والحاصل ان الاين من لوازم وجود الجسم
لا يمكن تحقق التاثير في وجوده بدون تحقق التاثير فيما هو لازم لوجوده فان وجود
هذا اللازم من تتمة فرض وجود الملزوم الثاني ان تخلية الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة
في الذهن نظرا الى ذات الجسم لكنها جاز ان يكون مستحيلة بحسب نفس الامر فلا تمشي الا
بها على ان للجسم مكانا طبيعيا بحسب نفس الامر بل على ان له مكانا طبيعيا على ذلك التقدير
الذي لا يطابق الواقع الثالث النقض باجزاء العناصر فانها لا تقتضي مواضع معينة
بل تقع في امكنتها حيث اتفقت فان الجزء المائي مثلا ربما استقر في جزء آخر من حيز
جريان الدليل فيها ودفع عن الاجزاء البسيطة من العناصر بانها اذا خليت وطبعها
اتصلت بكلها فلا تبقى اجزاء موجودة فما دامت اجزاء موجودة لم تخل وطبعها
لكن النقض بالمركبات الواقعة في امكنة هي اجزاء من مكان العنصر الغالب دون
اجزاء اخر منه لا يدفع له ولا يجديهم تخصيص الدعوى بان الجسم البسيط يقتضي مكانا
طبيعيا لان الدليل المذكور يعم البسيط والمركب واستدل ايضا بان الاجسام
لو لم يكن لها امكنة طبيعية لما توجه الثقال منها الى مركز العالم والخفاف الى محيطه ولا سكن
ذلك بحسب اقتضاء الطبع اذ لا قاسر هناك اقول هذا الدليل لا يفيد الدعوى
الكلية وغاية ما يثبت منه ان ليس لشيء من الامكنة حال بحسبه دون غيره حتى يتصور
ان جسما معينا طالب له بطبعه دون ما عداه واذا رمينا مدرة الى فوق فانما
يعود الى مركز الارض لان الجزء يميل الى كله الذي يجذبه بعلة الجنسية لا لان الطبيعة
الارضية طالبة له كما يوهم ولو جعل الارض نصفين وجعل كل نصف في جانب اخر كان
طلب كل منهما مساويا بالطلب صاحبه حتى يلتقيا في وسط المسافة التي منهما ولو فرض
ان الارض كلها رفعت الى فلك الشمس ثم اطلق من المكان الذي هي فيه الآن
حجر لا يرجع ذلك الحجر اليها لطلبه الامر العظيم الذي هو شبيهه ولو فرض انها انحطت
ونزلت في هواء العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان يتوجه بعضها الى بعض ووقف
حيث يتلاقى ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا من المحال ان

ملتقى الجزء الواحد كل جزء لا الجرم طلبا ان يكون قربه من جميع الاجزاء قربا متساويا
وهذا معنى طلب الوسط ان جميع الاجزاء شانها هذا فيلزم من ذلك استدارة
الارض وكريتها وان يكون كل جزء منها طالبا للمركز ولما كان مذهب المعلم ان المكان
هو السطح لا البعد على ما سيجيء كان عنده لكل جسم مكان حتى محدد الجهات فانه مع كونه
محيطا بجميع الاجسام حاصل عنده في مكان واما القائل بان المكان هو السطح الحاوي
للجسم الحاوي فليس المحدد عنده في مكان اصلا وان كان ذا وضع بالقياس الى
ما تحته من الاجسام اذ ليس فوقه جسم يحويه فلو تعدد اثنين نعني لا يكون المكان
الطبيعي للجسم الواحد الا واحدا اذ لو تعدد لم يكن طبيعيا ما فرضناه مكانا طبيعيا وذلك
لان الجسم اذا كان في احدهما مخلى مع طبعه فان طلب الاخر فهذا المكان الذي هو
فيه الآن ليس طبيعيا لانه هارب عنه طالب لغيره وان لم يطلب الاخر حال كونه في
احدهما فالاخر ليس طبيعيا لانه ليس طالبا له حين ما خلي وطبعه اقول عدم الطلب للمكان
بسبب انه وجد مكانا طبيعيا اخر لا يقدح في كون هذا المكان طبيعيا له فان طلب المكان
انما يكون اذا لم يكن واجدا لمكان هو مطلوبه وايضا اذا كان الجسم خارجا عنهما لا على
نسبتهما بالتساوي ثم خلي وطبعه فاما ان يتوجه اليهما معا وهو محال او لا يتوجه الى واحد منهما
فليس شيء منهما طبيعيا او يتوجه الى احدهما فقط فالاخر ليس طبيعيا له والكل محال
فالمكان الطبيعي واحد اقول وقوع الجسم لا على نسبتهما مانع من التوجه اليهما معا
فلا ينافي كون الجسم مخلى بطبعه طالبا لمساواة الاستحالة اجتماع هذين الامرين المتنافيين
تعدد المكان الطبيعي ومكان المركب مكان الغالب او ما اتفق وجوده فيه قالوا
ليس للمركب مكان وراء امكنة البسائط لان المركب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام
فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على مكان البسائط فاذا كانت امكنة المركبات هي امكنة
البسائط بعينها والمركب اما ان يكون بسائط متساوية في قوة الميل الى اماكنها
او يكون مختلفة بان يكون بعضها غالبا على الباقي فان كان الاول فالمكان الطبيعي
للمركب هو الذي اتفق وجوده فيه والا فمكان الغالب فانه قهر ما عداه وجذبه الى

مكانه فيكون الكل اذا خلي وطبعه طالبا لذلك المكان واعترض عليه اما اولا فبان
المركب المتساوي البسائط لو اخرج عن المكان الذي اتفق وجوده فيه لم يعد اليه
طبعا بل يسكن اينما اخرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبيعيا له واما ثانيا فبان وفيه نظر
لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من المنتهى وتفتر عند البعد عنها فالمركب
اذا كان في مكان وتساوت فيه بسائطه بحسب قوة الميل الى اماكنها لا يكون ذلك
المركب في مكان اخر متساوي النسبة الى امكنة بسائطه بل يكون اقرب الى مكان بسيط
من بسائطه فيغلب ذلك البسيط على سائر البسائط ويجذبها الى مكانه واما ثالثا
فبانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية تقتضي حصوله في مكان الجزء المغلوب
كذا الشكل يعني كما ان لكل جسم مكانا طبيعيا كذلك له شكل طبيعي ايضا وذلك لان
الجسم لو خلي وطبعه لاحاط به حد او حدود لوجوب تناهي الابعاد كما سيجيء بيانه
فيكون له من جهة تلك الاحاطة هيئة ولا نعني بالشكل الا تلك الهيئة ثم ان تلك
الهيئة لا بد لها من علة وفرضنا انه لا امر خارجيا فعلتها طبيعة الجسم لا غير واعترض
عليه بان الشكل يتوقف على تناهي ابعاده ولا شك ان طبيعة الجسم لا تقتضي تناهي
ابعاده وما يعرض للشيء بواسطة ليست مستندة الى ذاته لا يكون عارضا له لذاته
ثم قيل هذا بعينه وارد في المكان ايضا لان حصوله فيه موقوف على وجود المكان
الذي لا يستند الى ذات الجسم واجيب بان وجود الجسم لا يتصور من غير مكان عند
القائل بانه البعد فوجود المكان من لوازم وجوده من حيث هو بخلاف تناهي
الابعاد فانه ليس من لوازم وجود الجسم من حيث هو والواسطة اذا لم تستند الى
الشيء ولم يكن لازمة كانت اجنبية قطعا بخلاف ما تستند الى ذاته وهو كذا او
تلزم ذاته من حيث هو هو فان وجود هذا اللازم من تتمة وجود ذلك الشيء فلا يكون
اجنبيا فلا يضائقه لا يستقيم وروده على القول بان المكان هو السطح فانه ليس بلازم
لوجود الجسم كما في المحدد بل يتوقف على وجود جسم حاو وهو امر غريب قطعا الطبيعي
هو الكرة يعني ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة لان الطبيعة في الجسم

البسيط واحدة والفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل
شكل سوى الكرة فيه افعال مختلفة فان المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا
وآخر سطحا وآخر نقطة واعترض عليه بالمنع والمعارضة والنقض اما المنع فهو انا لا نم
ان اثر الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون الا واحدا لم لا يجوز ان يكون هناك
جهات مختلفة والثابت بالبرهان على تقدير صحته ان الواحد من جميع الجهات لا يصدر
عنه آثار متعددة واما المعارضة فتقريرها ان البسائط لا يجوز ان تشترك في الشكل لان
اشتراكها في الشكل يستلزم اتحادها في الطبيعة كما ان اختلافها في المكان يستلزم اختلافها فيها
في الطبيعة واجيب بان اختلاف المعلولات يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد
المعلولات فلا يستلزم اتحاد العلل فانه يجوز الاشتراك في المعلول واذا لم يستلزم
الاشتراك في العلة فبطريق الاولى ان لا يستلزم الاختلاف فيها في الحكم باسناد
الشكل الى الجسمية المشتركة كما امكن اسناده الى الطبائع المختلفة فلم حكمتم بان الشكل
طبيعي اجيب بان عروض الاشكال المعينة باعتبار عروض المقادير وعروض المقادير
مستند الى الطبائع فلا بد من اسناد الاشكال اليها نعم الشكل المطلق يمكن ان يسند
الى الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق والمعين بازاء خصوصية
الجسم اعني الصورة النوعية واما النقض فمن وجوه اولها ان الارض بسيطة وفيه
...لما عليها وفيها من التلال والوهاد واجيب بان شكلها الطبيعي هو الكرة الا
انه وقعت هناك اسباب خارجة عنها كالرياح والامطار والسيول فانثلم
جزء من الارض ثم ان اليبوسة التي فيها حافظة لما حصل لها من الاشكال فلا جرم بقي
شكل الارض على ذلك الانثلام المقتضي لتلك الخشونات فيكون خروجها عن شكلها
الطبيعي بتلك الاسباب وذلك لا يقدح في اقتضاء طبيعتها الشكل الكري القسري
مانع عن الشكل الطبيعي بمعنى كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشيء ولا يمنع من حصول
الشيء وذلك يجوز فيما اجيب بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت
ايضا كيفية حافظة للشكل مطلقا فهذا الاقتضاء لا ينافي الاقتضاء الاول

لم توكد. لو خليت وطبعها لكن لما ازال القاسر الشكل ولم تزل الكيفية صارت
الكيفية حافظة للشكل القسري ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة
في ذلك ومنها ان الافلاك المكوكبة فيها مراكز الكواكب فيها مختلفة بالمقدار اذ
هي مساوية لمقادير الكواكب المختلفة الاقدار المالية لتلك النقر وبالموضع ايضا
لان تلك النقر موجودة في جانب من الفلك دون آخر وكذا المتمم مختلف جانباه
بالرقة والثخن فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة واجيب بان
الاختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة بل الى صور متعددة فان الفلك
قد يحصل له صورة نوعية تقتضي كرية شكله لكن انفصلت به صورة اخرى افرزت
عنها كرة اخرى تختص بها في كوكب او تدويرا او خارج مركز فلزم من ذلك ان ثبت
في الفلك الاول نقرة او متمم مختلف الثخن فان حصل حلول الصور المختلفة لا يكون
الا لاختلاف المواد او لاختلاف استعدادات مادة واحدة ولا يتصور
ذلك في الفلك اجيب بانه يجوز ان يكون اختلاف الصور في بعض البسائط
مستندا الى اسباب تعود الى الفواعل كما جاز استناده الى امور تعود الى القوابل
لكن يتوجه عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكوكب والتدوير والخارج المركز
وموضع واذا كان في الفلك صور يكون تركيب قوى وطبائع فلا يكون
بسيطا واذا جاز ان يحصل للفلك صور متعددة هي مبادي افعال مختلفة جاز
في ساير البسائط فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا وربما يدفع الاول بمنع ان
فان صور العناصر باقية في المركب وقد حل فيه صورة اخرى نوعية سارية في
جميع اجزائه وفي العناصر فيكون في كل عنصر منها صورتان نوعيتان والثاني بان
معنى تركيب القوى ان يكون لجزء من الجسم قوة ولجزء اخر منه قوة اخرى حتى اذا
كان حيوان كان له عينان واللسان الآخر في الفلك كذلك اذ الصورة الاولى سارية
في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث بان كل صورة تفرض في البسائط
واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا تقتضي الا شكلا مستديرا انما الكلام في القوة المصورة

قوة طبيعية مبدأ الاعضاء لاشكال عندهم فهي اما ان تكون بسيطة او مركبة فان
كانت بسيطة فمحلها ان كان بسيطا يلزم ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان
كان مركبا كان الحيوان كرات بعدد البسائط وان كانت مركبة فاما ان تكون
تلك القوى في محال مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان تكون في
محل واحد فلم يمكن البعض مانعا للبعض عن اقتضاء الاستدارة كان الحيوان
كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون مع طبائع الاجسام مانعها عن ذلك و
اجيب بانا لا نم ان القوة المصورة ان كانت بسيطة ومحلها مركب يلزم ان يكون
الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد
وكذلك لا نم انها اذا كانت مركبة في مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما
يكون كذلك لو كان فعل القوة المركبة في المركب فعل واحدة واحدة وذلك ممنوع
المعقول من المكان البعد المكان موجود لانه مقصد المتحرك ولانه يشار اليه بالاشارة
الحسية فانه يقال الجسم ههنا او هناك ولانه ينتقل الجسم عنه واليه ولانه يتقدر بنصف و
ثلث وربع الى غير ذلك ولانه يتفاوت زيادة ونقصانا ولا يتصور شيء من الامور
المذكورة للعدم المحض ويمكن الجواب بان مقصد المتحرك في الحركات الطبيعية اما
الثقال فالمركز واما الخفاف فالمحيط وكلاهما موجودان واما في الحركات الارادية
فوضع خاص له بالنسبة الى الاجسام التي في منتهى حركته والاشارة الحسية لا تقتضي
وجود المشار اليه في الخارج فان الحكماء ذهبوا الى ان الخطوط ليست مركبة من
النقط ولا السطوح من الخطوط بل هي متصلة في انفسها لا مفصل فيها مع انهم
جوزوا الاشارة الحسية الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط المتوهم في
وسط السطح فلا يلزم عندهم كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا في الخارج
وانتقال الجسم انما هو عن فراغ موهوم الى فراغ اخر والتقدير بالنصف والثلث
وغير ذلك من الاجزاء وكذا التفاوت بالزيادة والنقصان انما هو بحسب التوهم
ولان الجسم بكليته في مكانه لا يلزم ان يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة ان

يكون المتمكن في جميع جهاته حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما في
جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم في
جهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا عرضيا لامتناع
الجزء وما في حكمه ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن والا لانتقل بانتقاله بل فيما يحويه
فيجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن مالئا له فهو
السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي كما هو مذهب
ارسطو ومن تابعه كابن سينا والفارابي وغيرهما من الحكماء وعلى الثاني يكون المكان
بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر
ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذي هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله
الجسم ويملأه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلمين واما ان يكون امرا موجودا
لا يجوز ان يكون بعدا ماديا قائما بالجسم والا لزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد
مجرد ويجب ان يكون جوهرا قائما بذاته وتوارد المتمكنات عليه مع بقائه بشخصه
فكأنه جوهر متوسط بين العالمين لطيف الجواهر المجردة التي لا تقبل اشارة حسية
والاجسام التي هي جواهر كثيفة وح يكون الاقسام الاولية للمحوية ستة لا تحصر
على ما هو المشهور والى هذا الاحتمال ذهب افلاطون ومن تابعه من الحكماء الاشراق
فلا تزيد الاحتمالات على الثلاثة ولما اقيم الدليل على كونه موجودا ابطل مذهب
المتكلمين بقي الاحتمالان الآخران فمن ابطل واحدا منهما عين الآخر بالضرورة و
المص ان المكان هو البعد وقال **فان الامارات تساعد عليه** فان الناس كلهم
يحكمون ان الماء فيما بين اطراف الاناء ولا شك انهم يريدون باطراف الاناء
الطرف الداخل لا الخارج مما بين اطرافه هو البعد الممتد في داخل لا السطح الباطن
اذ هو عينها وايضا فانهم يقولون ان المكان قد يكون فارغا وقد يكون ممتلئا
لا يقولون ان السطح يكون فارغا ويكون ممتلئا وايضا يحكم الذهن بان الجسم هنا
هناك لا يتوقف على انه هل يحيط به جسم ام لا **واعلم ان البعد منه ملاق للمادة** و

الحال في الجسم ومانع مساوية ومنه مفارق يحل فيه الاجسام وملاقيها بجملتها وتداخلها
بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة جواب عن حجة
القائلين بان المكان هو السطح تقريرها ان المكان لو كان هو البعد وهو الموجود
لزم من تمكن الجسم في المكان تداخل البعدين اي بعد الجسم والبعد القائم في البعد الذي هو
مكانه وتجويزه يؤدي الى تجويز دخول اجسام العالم في حيز خردلة وانه سفسطة وتقرير
الجواب ان الممتنع تداخل البعدين الملاقيين للمادة لان تجويزه يؤدي الى تجويز
دخول العالم في حيز خردلة واما البعد المجرد الذي لا يقوم بالمادة فيمكن ان يحل فيه
الاجسام ويلاقيها بجملتها وتداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به بحيث
لا سارية فيه ولا امتناع في ذلك لخلوه عن المادة فيجوز التداخل فيه لا يفضي
الى الاستحالة المذكورة واعترض عليه بان منشأ امتناع التداخل هو العظم والامتداد
فكل ما لم يتصف بالعظم والامتداد اصلا جاز التداخل فيه مطلقا كالنقطة وكل ما
اتصف بالعظم والامتداد في جهة او جهتين فقط امتنع التداخل فيه من تلك الجهة
او الجهتين فقط كالخطوط يمتنع تداخلها في الطول دون العرض وكالسطوح
يمتنع تداخلها في الطول والعرض دون العمق وكل ما اتصف بالعظم والامتداد
في الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا فان بديهة العقل حاكمة بان ما لا حجم
ولا عظم له اصلا اذا لاقى نظيره لا يزداد به ولم يتصور في احدهما شيء خال عن
الآخر لا كونهما معا اعظم من احدهما فقط وذلك هو التداخل وبان ما له حجم وعظم
اذا لاقى نظيره في الجهة التي اتصفا بالعظم فيها كان مجموعهما اعظم من احدهما فامتناع
التداخل انما هو بالذات للاعظام والاحجام الموجبة لجواز فرض الانقسام وهي
المقادير والابعاد دون الهيولى اذ ليست منقسمة الا تبعا وكذلك الصورة
الجسمية فان انقسامها انما هو من المقدار لكنها مستلزمة للمقدار والحاصل ان
امتناع التداخل انما هو لاستلزامه كون الكل ليس باعظم من الجزء فلا يمتنع فيما ليس له
عظم وهذا لا يمتنع فيما له عظم من جهة دون اخرى ان كان من الجهة التي ليس لها من

من تلك الجهة عظم فظهر مما ذكرنا امتناع التداخل في الابعاد مطلقا سواء كانت
مادية او غيرها قال الامام في الملخص لو امكن ان يتشكك العقل في ان هذا البعد الموجود
بين طرفي هذا الاناء بعدان مع ان هذا المشار اليه بالحس ليس الا الواحد فليتشكك
في ان هذا الشخص الانساني الواحد بل هو واحد في الحقيقة او اشخاص متعددة اقول
فيه نظر لان للقائلين بان المكان هو البعد ان يقولوا انا اقمنا البرهان على ان المكان
بعد مجرد موجود منطبق على البعد القائم بالجسم وهما موجودان متغايران وحكم الحس
بان ليس ههنا الا شخص واحد لمعارضته مع البرهان ليس مقبولا بل محمول على انه لم
يميز بينهما في الاشارة الحسية كما ان البرهان لما دل على ان الجسم مركب من الهيولى
والصورة لم يقبل حكم الحس بانه موجود واحد بل جزمنا بان ههنا موجودين احدهما
الهيولى والاخر الصورة ولهم وجوه اخر منها انه لو كان المكان هو البعد فلا يخلو
اما ان يكون قابلا للحركة الاينية التي هي الانتقال من مكان الى مكان فيلزم ان يكون
له مكان وننقل الكلام اليه فيلزم ترتب الامكنة لا الى نهاية وهو ممتنع لما مر في ابطال
التسلسل ولان جميع الامكنة المتناهية لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض يكون
قابلا للحركة فيحتاج الى المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا في جملة الامكنة لكونه
واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونه ظرفا لها وذلك تناقض واما ان لا يكون قابلا
للحركة فيلزم ان لا يكون الجسم ايضا قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد المنافي لقبول الحركة
وملزوم منافي الشيء مناف لذلك الشيء اقول يمكن الجواب بانا نختار ان البعد
قابل للحركة الاينية ونمنع لزوم التسلسل قوله يلزم ان يكون للمكان مكان قلنا نعم لكن
على سبيل الامكان لا على سبيل الوجوب فان قبول الحركة عبارة عن امكان الانتقال
بالانتقال من مكان الى مكان وهذا الامكان انما يقتضي امكان ان يكون للمنتقل
مكان لا وجوبه فلا يلزم التسلسل وانما يلزم ان لو وجب ان يكون لكل مكان مكان وهو
غير واجب كما بينا ومنها ان البعد في نفسه اما ان يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة
على ما ادعوه في البعد الذي هو المكان واما ان يستغني عنه فلا يحل في المادة على

بسريان البعد القائم بالجسم لان معنى حلول العرض في المحل اختصاصه به بحيث يصير نعتا في
المتقوم فلا يرد ما قيل من انه يجوز ان لا يفتقر في نفسه الى المحل ويعرض له الحلول فيه وايضا
انه لو كان المكان هو البعد لزم من تمكن الجسم فيه اجتماع البعدين اعني البعد الذي
هو المكان والبعد القائم بالجسم وفيه اجتماع المثلين واجيب عنه لكل بانه يجوز ان يكون
البعد القائم بالجسم مخالفا بالماهية للبعد المفارق وان اشتركا في ذاتي او عرضي و
هو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصه بقبول الحركة واقتضاء المحل واختصاص البعد
المفارق بالمكان المشهود فيه ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين ولو كان المكان
سطحا لتفاوتت الاحكام اشارة الى احتجاج القائلين بان المكان هو البعد تقريره
ان المكان ليس هو السطح الباطن للجسم الحاوي والا لتفاوتت احكام جسم واحد في
حال واحدة بيان الملازمة ان الطير الواقف في الريح الهابة ساكن بالضرورة
ويلزم من كون المكان هو السطح ان يكون متحركا في تلك الحال لانه تبدل عليه السطوح
المحيطة به مع ان تبدل الامكنة اما نفس الحركة الاينية او ملزوم لها فيلزم اجتماع
الضدين اعني الحركة والسكون في الطير المذكور وايضا المنقول من بلد الى بلد في
صندوق يكون متحركا بلا شبهة ويلزم ان يكون ساكنا لان السطح المحيط به لا يتبدل
وعدم تبدل المكان ملزوم السكون او نفسه لان تبدله لازم الحركة او نفسها واجيب
عن الاول بان استبدال الامكنة اذا كان لانتقال شيء من مكانه فهو حركة واذا كان
لانتقال شيء من غيره كما في الطير الواقف في الريح الهابة لم يكن حركة وعن الثاني بان المتحرك
بالذات هو الصندوق واما ما فيه فهو متحرك بالعرض كساكن السفينة والمتحرك
بالعرض لا يكون موصوفا بالحركة حقيقة انما الموصوف بها حقيقة ما يلابسه ويتعلق
به ووصف المتحرك بالعرض بالحركة وصف له بحال متعلقه اقول لكن لقائل ان يقول يلزم
ان يكون الانسان المحفوف بكرباس مثلا بحيث لم يبق من ظاهر بدنه جزء غير محفوف
اذا سافر من بلد الى بلد يلزم ان يكون ساكنا لانه لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكرباس
وكذا الحوت في الماء الجاري اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارقا

سطح الماء الملاصق له لزم ان يكون ساكنا وذلك سفسطة فلا مدفع له ولم يعم
المكان اشارة الى دليل آخر للقائلين بان المكان هو البعد تقريره انا نقطع بان
لكل جسم مكانا فلو كان المكان هو السطح لزم ان يكون الجسم المحيط بالكل ليس له مكان
اذ لا يحويه جسم ليكون سطحه الباطن مكانا له فليس المكان يعم الاجسام كلها والقائلون
بالسطح يلتزمونه مع انه مناقض لما اتهم فانهم لما اثبتوا المكان الطبيعي للاجسام قالوا
نحن نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان فقد اعترفوا بان كل جسم
يجب ان يكون في مكان وحكموا ابدلك هناك وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعي
فما بالهم نسوا ذلك وانكروه حتى الزموا به فالقائلون بان المحدد لا مكان له انما
لا نفسهم فيما ادعوه هناك بل يتوركون لا يكون للمحدد مكان وان الحركة الوضعية
التي لا تقتضي تبدل المكان انما تعرض لمجموع المحدد من حيث هو مجموع واما نصفاه المتماسان
يجب ما يعرض لهما من كونهما فوق الارض او تحتها فلا شك انهما يتبدلان المكان
ولهما نقل من مكان الى اخر وكذلك جميع اجزاء المحدد يتبدل امكنتها بامكنة اخرى
حال حركته بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها نقل من مكان
الى مكان اخر لم يكن للقمر والشمس وسائر الكواكب نقل اصلا والضرورة تبطله
الا ترى انها تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا يكون منتقلة من مكان الى آخر
مع ثبوت هذه الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد في مكان ومتبدلة
بسبب حركته الوضعية مكانا فمكان المحدد كله في مكان مركب من امكنة اجزائه
فوجب ان يكون المكان هو البعد دون السطح هذا وقد قيل انا لا نسلم ان تحقق
قولهم كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان بالاجسام التي لها مكان فيخرج عنه الا
ودان سلم لو ان اجزاء المتحرك بالاستدارة ان كانت مفروضة فلا تعرض لها
حركة حار قطعا وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام
المركوزة هي فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس الى
الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما انتقالها عن مكان

مكان فليس مما علم بالضرورة ولهم وجوه اخر منها انا نعلم بالضرورة ان المكان
الذي خرج عنه الحجر المسكن في الهواء فلما الهواء لم يبطل والسطح الذي كان محيطا
بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل على ان المكان هو البعد الذي لم يبطل دون السطح
الذي ومنها ان المكان مقصد للمتحرك بالحصول فيه ومقصد المتحرك بالحصول فيه
يجب ان يكون موجودا حال الحركة ليتصور كونه مقصدا بالحصول فيه فالمكان الذي
مقصد الثقيل المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق مركز ثقله على مركز الارض كالحجر
مثلا موجود حال ما يعرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا محيطا
بهذا الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق محيطه
بمقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون موجودا حال ما يعرض لهذا
الخفيف متحركا اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود يحيط بهذا الخفيف
فدل على ان المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم في حال حركتي الثقيل
والخفيف ومنها ان المكان يجب ان يكون مساويا للمتمكن لان المتمكن منطبق
على المكان مالئ له فيجب ان يكونا متساويين واذا كان المكان هو السطح لا يكونان
متساويين فان الشمعة المدورة اذا جعلناها صفيحة رقيقة كان السطح المحيط
بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصفيحة مدورة كان السطح المحيط
بها اقل من المحيط بالصفيحة مع ان الجسم في الحالين واحد وايضا اذا حفرنا في
جسم حفرة عميقة فقد انتقص الجسم الذي هو المتمكن وازداد مكانه وهو السطح الحاوي
به وايضا الزق المملوء اذا صب منه بعضه كان ذلك الزق مماسا للماء
سطحه الداخل كما كان مماسا له كذلك قبل الصب فقد نقص المتمكن الذي هو
الماء والمكان اعني السطح الباطن بحاله ومنها ان المتمكن مالئ لمكانه منطبق عليه
ولا تتصور ذلك الا بان يكون في كل جزء من المكان جزء من المتمكن بل
ان يكون كل جزء من المتمكن ايضا في جزء من المكان فلو كان المكان هو السطح
لم تكن اجزاء الجسم المتمكن في مكانه مكان اصلا ومنها ان الجسم انما يكون في مكان

بحجمه لا بسطحه فلو فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد دفع
هذه الوجوه الثلثة بان معنى كونه مالئا له انه لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق لسطحه
الظاهر ومعنى كون حجمه في مكانه انه بتمامه في داخل المكان لا ان كل جزء من حجمه
ملاق لجزء من مكانه فهذا المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل القائلون بان المكان
هو السطح مع بعض القائلين بالبعد المجرد الموجود لم يجوزوا ان يخلو المكان عما يشغله
وعليه المتكلمون والباقون منهم مع القائلين بالبعد الموهوم على جوازه وهم اصحاب الخلاء
والا لساوت حركة المعاوق حركة عديمه عند فرض معاوق اقل بنسبة زمانيهما
احتج المانعون بانه لو جاز ذلك لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا
لزمان تلك الحركة بدون المعاوق واللازم ظاهر البطلان بيان اللزوم انا نفرض حركة
جسم في فرسخ مثلا من الخلاء ولا محالة يكون في زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة
ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في فرسخ من الملاء ولا محالة يكون في زمان اكثر لوجود
العائق ولنفرضه عشر ساعات ثم نفرض حركة تلك القوة في ملاء ارق من الملاء
الاول بحيث يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملاء الغليظ كنسبة زمان حركة
الخلاء الى زمان حركة الملاء الغليظ اي يكون معاوقة الملاء الرقيق عشر معاوقة الملاء
الغليظ فيلزم ان يكون زمان الحركة في الملاء الرقيق ساعة ضرورة انه اذا اتحدت
المسافة والمتحرك والقوة المحركة لم يكن السرعة والبطوء اعني قلة الزمان وكثرته الا
بحسب قلة المعاوقة وكثرتها فيلزم تساوي زمان حركة ذي المعاوق اعني التي في
الملاء الرقيق وزمان حركة عديم المعاوق اعني التي في الخلاء واعترض عليه بانا لا نم
امكان قوام يكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما يمكن لو لم ينته القوام
في مراتب الرقة الى ما لا قوام ارق منه اذ لو انتهى جاز ان لا يوجد في تلك المراتب
قوام على نسبة زمان الخلاء والملاء وعدم الانتهاء ممنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان
يتوقف المعاوقة على قدر من القوام بحيث لا يوجد بدونه وحينئذ يقوم الاحتمال المذكور
ان لا يوجد معاوق قوامه على النسبة المذكورة ولو سلم عدم التوقف ايضا فلم لا يجوز ان

يكون نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء على وجه لا يوجد تلك النسبة بين المعاوقين
بان الاولى من النسب المقدارية والثانية من النسب العددية وقد تبين في اقليدس
على انه يجوز ان يكون المقدار الى آخر نسبة لا يوجد تلك النسبة بين النسب العددية
اقول لا نم اما ان يمكن الحركة بدون معاوقة من الملاء في زمان اولا وبتقدير ان
يمكن يكون بعض من زمان الحركة بدون معاوقة في الملاء الغليظ كساعة مثلا في
المثال المفروض بازاء نفس الحركة والباقي كتسع ساعات بازاء معاوقة الملاء
الغليظ فزمان حركة الملاء الرقيق في المثال المفروض يمتنع ان يكون ساعة لاجل
نفس الحركة وتسعة اعشار ساعة لاجل معاوقته اذ اللازم من ان معاوقته عشر معاوقة
الملاء الغليظ ان الزمان الذي بازاء معاوقته عشر الزمان الذي بازاء معاوقة
الملاء الغليظ فلا يلزم ان يكون الحركة مع العائق كهي لا معه وان لم يمكن بطل
المستدل لا يكم بهذا لان حاصله ان الخلاء ممتنع اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه
مع الامور الممكنة محال لكنه يلزم من فرض وقوعه مع فرض الحركات الثلث المذكورة
على الوجه المذكور مع ان كل واحد منها ممكن وكذا اجتماع تلك الامور ايضا ممكن
تساوي زماني ذي المعاوق وعديم المعاوق وانه محال قطعا فالخلاء محال واذا
اعترفتم بان الحركة بدون معاوقة من الملاء لا يمكن ان يكون في زمان فقد اعترفتم
باستحالة احدى تلك الحركات الثلث اعني الحركة في الخلاء على الوجه المذكور
اعني كونها في زمان ولزمكم الاعتراف ببطلان دليلكم وهذا الاعتراض اورده بعض
المتاخرين بوجه اخر وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا
فيستجمعها واحدة المعاوقة وتحقق احدهما فاقدها فاذا زمان نفس الحركة غير
مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف
زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك المحال المذكور والمعلم
مهد للجواب عنه مقدمة هي ان كل حركة لابد ان يكون على حد ما من السرعة والبطوء
لانها لا محالة يكون على مسافة وفي زمان فاذا فرض حركة اخرى يقطع تلك المسافة في

نصف ذلك الزمان او ضعفه كانت اسرع وابطأ من الاولى فان كانت الحركة نفسانية
اى صادرة عن شعور وارادة جاز ان يحدد النفس حالها من السرعة والبطؤ بان يحصل
ملائمة حد منهما ويبعث عنها الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة او البطيئة
وان كانت طبيعية او قسرية احتاجت فى تحديد حالها من السرعة والبطؤ الى
معاوق وذلك لان الطبيعة لا تفاوت فيها ولا شعور لها بالملائمة وغيرها حتى
يمكن استناد الحدود المختلفة اليها فهى بحسب ذاتها كما يحصل فى غير زمان لو امكن و
ان لم يمكن ذلك فاحتاجت الحركة الى ما يحدد حالها وكذلك القاسر لا تفاوت فيه لان
المفروض تحريكه بقوة واحدة وكذلك القابل للحركة اعنى الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان
المفروض اتحاده فلا بد من امر آخر يعاوق المتحرك فى مسيره والا لم يكن له مدخل فى اقتضاء
حدود الحركة وذلك المعاوق اما خارج عن المتحرك او غير خارج عنه فالخارج هو ما
فى المسافة من الاجسام بحسب اختلافها رقة وغلظا كالهواء والماء فيتفاوت حدود
الحركة سرعة وبطؤا واما غير الخارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات
الشيء لا يمكن ان يقتضى امرا ويقتضى ما يعوقه عن اقتضائه وذلك بل هو الذى يعاوق
القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدأ الميل الطبيعى فاذن يلزم من انتفاء
نوعى المعاوقين اعنى الخارجى والداخلى ارتفاع السرعة والبطؤ من الحركة ويلزم منه
انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدل الحكماء بامتناع الحركتين بارتفاع على امتناع
عدم معاوق خارجى فبينوا امتناع وجود الخلاء وبادعوا على وجود معاوق داخلى
فاثبتوا مبدأ ميل طبيعى فى الاجسام التى لها ان تتحرك قسرا وبعد تمهيد تلك
المقدمة اجاب عن الاعتراض المذكور بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقال ان الحركة نفسها
تستدعى شيئا من الزمان وبسبب السرعة والبطؤ شيئا آخر لانا بينا ان الحركة تمتنع ان
توجد الا على حد ما منهما فهى مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعى شيئا اصلا
وثانيهما ان الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعى زمانا لانها لو حدثت لا مع حد من السرعة
والبطؤ فى زمان كانت تحيينا ذا امكن وقوع اخرى فى نصف ذلك الزمان او فى

ضعفه كانت لا محالة اسرع وابطأ من المفروضة فكانت مع حد من السرعة و
البطؤ حين فرضناها لا مع حد منهما هذا خلف والحاصل ان المعترض يحضر الدليل باحدى
الحركتين الطبيعية والقسرية ثم يدعى ان تينك الحركتين لا تكونان على حد ما من السرعة و
البطؤ الا بسبب المعاوق فاذا فرض الحركة مجردة عن المعاوق كان هذا فرضا
لحركة مجردة عن السرعة والبطؤ ثم نضم الى ذلك ان الحركة بدون احدهما غير موجودة
وما لا وجود له لا يستدعى شيئا فينتج ان الحركة مجردة لا تستدعى شيئا من الزمان فنزعم
ان قول المعترض ان الحركة بنفسها تستدعى زمانا وبسبب المعاوق زمانا آخر معناه
ان الحركة اذا لم يكن مع المعاوق تستدعى زمانا وليس كذلك بل معناه ان الحركة
مستقلة بنفسها تستدعى زمانا اى من غير ان يكون للمعاوقة دخل فى ذلك الاستدعاء
ثم بانضمام المعاوقة اليها فى الاستدعاء تستدعى زمانا آخر وهذا المعنى لا يقتضى
ان تكون الحركة لا مع المعاوقة مستدعية لزمان والعجب منه مع كونه علما فى التحقيق و
علما للتدقيق اذا ابطل حمل المعترض المعنى الذى فهمه بمقدمات ذكرها فى محل المنع
ولم ينسب الى مبنى الدليل وما ابطاله فيهدم بنيانه على ما هو بصدد تشييدها واما الممنوع
فهى ان قوله وكذلك القاسر لا تفاوت فيه ان اراد ان القاسر فى الحركات القسرية
المفروضة فى الدليل المذكور لا تفاوت فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم ان لا تتفاوت
الحركة من جهة القاسر سرعة وبطؤا فى تلك الصور الثلاث وذلك هو مطلوب المعترض
فانه يدعى ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوقة تستحق قدرا من الزمان واحدا
من السرعة والبطؤ وهو محفوظ فى الصور الثلاث لا يتفاوت ثم تزيد ذلك الزمان
بسبب المعاوقة ويتفاوت بحسب تفاوتها وان اراد ان القاسر لا يتفاوت فى شئ من
الحركات القسرية ايضا فلو كان هو المحدد لزم ان لا يكون فى الحركات القسرية
تفاوت اسراعا وابطاء فذلك ظاهر البطلان وكذا الكلام فى قوله وكذلك
القابل للحركة اعنى الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده ثم قوله فلا بد
من امر آخر يعاوق المتحرك فى مسيره والا لم يكن له مدخل فى اقتضاء حدود الحركة

ايضا ثم فان ذلك الامر الآخر لا يلزم ان يكون معاوقا فانا نقول ذلك الامر الآخر
هو الميل قال المص في شرح الاشارات ان الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطؤ
والمراد من السرعة والبطؤ هو شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف
وانما يختلفان بالاضافات العارضة فما هو سرعة لشيء بالقياس الى شيء هو بعينه
بطؤ بالقياس الى آخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت
الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات
المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها ممتنعا ما لم
الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم
اعني الصغر والكبر او الكيف اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزاء
وانتفاشها او غير ذلك وذلك الامر هو الميل وهذا الكلام صريح في ان ما يحدد
حال الحركة من السرعة والبطؤ هو الميل ولئن سلمنا ان ذلك الامر الآخر يجب ان
يكون معاوقا للحركة في الجملة فلم لا يجوز ان يكون قوام ما في المسافة من الاجسام لم لا يجوز ان
يكون امرا آخر غير القوام كالقوة الجاذبة للمغناطيس مثلا فانا اذا وضعنا قطعة
من المغناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا الحديد فانه يتحرك بالطبع الى السفل وتعاوقه
في الحركة قوة المغناطيس وتسارع في الحركة بحسب تباعده من المغناطيس ولو
سلم فلا نسلم ان غير الخارج لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية قوله لان ذات الشيء
لا يمكن ان يقتضي امرا ويقتضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك قلنا غير لازم وانما
يلزم لو لم يتعدد غير الخارج لكنه متعدد كالطبيعة والنفس واحدهما يقتضي الحركة
والآخر يعوقه عنها كالطير اذا سقط عن مكانه بثقله وهو يطير اليه فلا يتم الاستدلال
بالحركة الطبيعية على امتناع الخلاء لان حاصله بعد التلخيص ان الحركة لا بد فيها من معاوق
يحدد حالها من الاسراع والابطاء والحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير
الخارج فاذا لم يكن هناك معاوق خارج ايضا وذلك بتحقق الخلاء انتفى المعاوق
بالكلية ولزم من انتفائه انتفاء الحركة فهذا المنع متوجه الى المقدمة القائلة الحركة

الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج سلمنا ذلك لكن نقول احد المعاوقين
كاف في تحديد حال الحركة من الاسراع والابطاء فلا يتم الاستدلال بالحركة القسرية
على امتناع عدم المعاوق الخارجي فضلا عن امتناع الخلاء لان المعاوق الداخلي يحدد
حال الحركة من الاسراع والابطاء لكن هذا المنع في التحقيق منع لقوله وكذلك القاسر اعني
الجسم المحرك لا يعاوقه فان المفروض خلافه وقد مر انفا وكذا لا يصح الاستدلال
بالحركة القسرية على وجود المعاوق الداخلي فضلا على مبدأ الميل الطبيعي لان المعاوق الخارجي
اعني قوام ما في المسافة كاف في تحديد حال الحركة وظاهر ان الاستدلال على هذا المطلب
لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله ولاجل ذلك كما استدلت الحكماء بهاتين الحركتين
على امتناع الخلاء دلتا على وجود مبدأ الميل الطبيعي في الاجسام التي تقبل الحركة القسرية
ومنهم من زعم ان منشأه ان الحركة بماهيتها يقتضي قدرا من الزمان فقال ان الجواب
الصحيح عن تجويز اقتضاء الحركة بعينها قدرا من الزمان انه لا يجوز ان يقتضي الحركة لذاتها
زمانا معينا والا لما جاز وقوع الحركة في نصف ذلك الزمان وهو باطل لان نصف
تلك الحركة واقع في نصف ذلك الزمان ولا شك ان نصف الحركة حركة بل الحركة من حيث
هي حركة لا يستدعي الا زمانا مطلقا ومسافة مطلقة واما المعين للزمان فهو الحد المعين من
السرعة والبطؤ وليس كذلك فان كلام المعترض انما هو في الحركة المخصوصة المفروضة في
الاستدلال وما يقال من ان هذا الجواب انما يتم لو ثبت ان لتلك الحركة جزءا موجودا
في الخارج وامكان انقسامها ولو بحسب الوهم لا يكفي في هذا المقصود اذ يمكن ان وقوع
الحركة في جزء من ذلك الزمان الذي فرضنا انه يقتضيه ماهية الحركة ممكن بحسب نفس الامر
لم يبان ذلك اي بيان امكان وقوعها الا بحسب التوهم اذ يصح ان يتوهم وقوع
حركة في ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر فكلا لجواز ان يكون الزمان الذي يقتضيه ماهية
الحركة قدرا لا يقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف يقع الحركة المحققة في جزء وهمي من الزمان
ممنوع بان الفعل تحكم بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى حكما مطابقا للواقع بان كل جزء
من اجزاء الزمان الذي فرضنا انه يقتضيه ماهية الحركة زمان وظرف لجزء من اجزاء

الحركة الواقعة فيه وذلك الجزء ايضا حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة وهو في نفسه
ايضا مسافة فحكم بان مهية الحركة من حيث هي صالحة لان تقع في اي جزء كان من الاجزاء
المفروضة للزمان فلا تقتضي الحركة لذاتها قدرا معينا من الزمان بل تقتضي مطلق
الزمان ولما كانت الجهة مناسبة للمكان لان كل واحد منهما مقصد للمتحرك الاين الا
ان المكان مقصد للمتحرك بالحصول فيه كما مر والجهة مقصد للمتحرك بالوصول اليها او
القرب منها ولان كل واحد منهما مقصد الاشارة الحسية اشار بعد الفراغ عن بحث
المكان الى بحث الجهة فقال **والجهة طرف الامتداد الحاصل في مأخذ الاشارة و**
ليست منقسمة في مأخذ الاشارة لما ذكر من انه طرف الامتداد الحاصل فيه فاما ان
لا تكون منقسمة اصلا فتكون نقطة او تكون منقسمة في امتداد آخر فتكون خطا او في
امتدادين آخرين فتكون سطحا فطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد يسمى نهاية و
بالنسبة الى الحركة والاشارة يسمى جهة فان قيل فالجهات على ما ذكرت اما النقط
او الخطوط او السطوح وهي قائمة بالجسم فتتحرك بحركته فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة
للوصول اليها او القرب منها كما ذكرته سابقا وايضا يلزم ان تكون جهتا الفوق
والسفل ايضا متبدلتين اولا ثم لا يتصور حركة الجسم الى الجهات التي تكون قائمة
بمحركه بحركته واما حركته الى جهات تقوم بالجسم الآخر او حركة الجسم الآخر
جهات تقوم به فلا مانع عنها والتبدل في جهتي الفوق والسفل انما يلزم على تقدير
الفلك المحدد لها وخروجه عن مكانه وذلك غير ممكن والا لم يكن محددا فان جهة التبدل
من الانسان مثلا انما تتبدل بتبدله لانه هو المعين والمحدد لها فان اليمين هو ما يلي
اقوى جانبيه فاذا استدار على نفسه صار ما يلي اقوى جانبيه يلي اضعفهما فصار
اليمين يسارا **وهي من ذوات الاوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة**
اشارة الى الاستدلال على كون الجهة امرا موجودا ذا وضع بانها مقصودة بالحركة
والاشارة الحسية والمعدوم لا يكون منتهى الاشارة ومقصد المتحرك وكذا الموجود الذي
لا وضع له وقد عرفت تمام الكلام من الفرق بين المكان والجهة فما ذكره مقصودة

للحصول فيها وان الصواب ان يقال وصولا اليها او قربا منها **والطبيعي منها**
فوق وسفل وما عداهما غير متناه الجهة على قسمين قسم يتبدل بالعرض مثل اليمين والشمال
والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو فوق وسفل فان المتوجه
الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله
ثم اذا توجه الى المغرب تبدلت الجميع وصار قدامه خلفه وبالعكس ويمينه شماله و
بالعكس واما الفوق والتحت فلا تتبدلان لان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي
راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق فهما جهتان
بالطبع لا تتغيران بالعرض والجهات المتغيرة بالعرض غير متناهية لان الجهة طرف
الامتداد ويمكن ان يفرض في كل جسم امتدادات غير متناهية ويكون لكل طرف
منها جهة والحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق وسبب الشهرة امران
عامي وخاصي اما العامي فهو ان الانسان محيط به جنبان عليهما اليدان وظهر و
بطن وراس وقدم فالجانب الذي هو الاقوى في الغالب يسمى يمينا وما يقابله
يسارا وما يحاذي وجهه واليه حركته بالطبع وهناك حاسة الابصار يسمى قداما و
ما يقابله خلفا وما يلي راسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا ولما لم يكن عندهم سوى
ما ذكر وقفت اوهامهم على هذه الجهات الست واعتبروها في سائر الحيوانات ايضا
ثم عمموا اعتبارها في سائر الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزة على ذلك الوجه
واما الخاصي فهو ان الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا
قوائم ولكل بعد منها طرفان فلكل جسم جهات ست الا ان اسامي بعضها عند
بعض يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة في الجسم فطرفا الامتداد الطولي يسميهما
الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد
العرضي يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الثالث
يسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الخاصي يشتمل على الاعتبار
العامي مع زيادة هي تقاطع الابعاد على قوائم فان العامة غافلون عنها وان

لكن يطلبن اعتبارهم عليها ولا شك ان قيام بعض الاستعدادات على بعض مما لا يجب
في اعتبار الجهات واذ لم يعتبر كانت غير متناهية لامكان ان نفرض في جسم واحد
بل بالقياس الى نقطة واحدة استعدادات غير متناهية **الفصل الثاني في الاجسام**
وهي قسمان فلكية هي الافلاك بما فيها من الكواكب **وعنصرية** هي العناصر وما فيها من
المواليد الثلاثة اعني المعدنيات والنباتات والحيوانات **اما الفلكية فالكلية**
منها يعني الافلاك التي ليست باجزاء لافلاك اخر **تسعة واحد منها غير مكوكب**
ولذلك سمي بالفلك الاطلس تشبيها له بالاطلس الخالي عن النقوش **محيط بالجميع**
ولذلك سمي بفلك الافلاك وبالفلك الاعظم **وتحته فلك الثوابت ثم افلاك**
الكواكب السيارة السبعة على الترتيب المشهور وهذه الافلاك هي التي لم يجوزوا ان
تكون الافلاك اقل منها لانهم وجدوا في بادي الراي جميع الكواكب متحركة بالحركة
اليومية السريعة من المشرق الى المغرب فاثبتوا لها فلكا ثم وجدوا ايضا ان
ان جميع الثوابت متحركة بحركة واحدة بطيئة من المغرب الى المشرق فاثبتوا لها
فلكا آخر وكذا وجدوا الكواكب السيارة السبعة ذوي حركات غريبة مختلفة غير
متشابهة بالقياس بعضها الى بعض فاثبتوا لكل منها فلكا آخر فصارت الافلاك
تسعة ولا نفي في جانب الكثرة فلا قطع لجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان
تكون الافلاك الغير المكوكبة كثيرة وجوز المصنف ان تكون الافلاك ثمانية بان يستند
الحركة اليومية الى مجموعها لا الى فلك خاص وذلك بان يتصل بها نفس تحركها قال
صاحب التحفة لما سمعت هذا من المصنف قلت فيجوز ان تكون سبعة بان تكون الكو
ودواير البروج على محدب فلك زحل ويتعلق نفس بمجموع السبعة تحركها الحركة الاولى
واخرى بالسابعة تحركها الحركة الاخرى لكن بشرط ان نفرض دواير البروج متحركة
بالحركة السريعة دون البطيئة لتنتقل الثوابت بها من برج الى برج كما هو الواقع
فاستحسن وابى على **ويشتمل** تلك الافلاك الكلية **على افلاك اخر** جزئية سنفصلها
الافلاك الكلية على ما دلهم عليه ما شاهدوا من احوال تلك الكواكب من الرع

والبطء والرجعة والاستقامة والاقامة والخسوف والكسوف والتشكلات
البدرية والهلالية واختلاف اوضاعها بالنسبة الى سكان الاقاليم وغير ذلك
حافظا لكل منها النظام المخصوص على الكل حال الى مثلها وما يقال من ان اثبات
الافلاك على الوجه المخصوص مبني على اصول فاسدة ماخوذة من الفلاسفة من
نفي القادر المختار وعدم تجويز الخرق والالتيام على الافلاك وانها لا تشتد في
حركاتها ولا تضعف ولا يكون لها رجوع ولا انعطاف ولا وقوف ولا اختلاف
حال غيرها بل يكون ابدا متحركة حركة بسيطة في الجهة التي تحرك اليها الى غير ذلك من
المسائل الطبيعية والالهية التي بعضها مخالف للشرع وبعضها لم يثبت لكون ادلتها
مدخولة اولو لم يبن على تلك الاصول نقول ان القادر المختار بحسب ارادته يحرك
تلك الافلاك على النظام المشاهد او نقول ان الكواكب تتحرك في الفلك كالحيتان
في الماء تسرع وتبطئ وترجع وتقف وتستقيم من غير حاجة الى تلك الافلاك الكثيرة
وعلى تقدير ثبوت تلك الاصول فما ذكروا اثبات للملزوم بناء على وجود اللازم
ولا يصح الا اذا علم المساواة وليست معلومة اذ لا ضرورة ولا برهان على امتناع
ان يكون تلك الاختلافات المشاهدة لاسباب اخر غير ما ذكروا فليس بشيء اذ
منشاؤه عدم الاطلاع على مسائل هذا الفن ودلائلها فان اكثرها مقدمات حدسية
يجزم العقل بثبوتها عند مشاهدة الاختلافات المذكورة على النظام المشاهد و
الاستعانة بالمقدمات الهندسية التي لا يتطرق اليها شائبة اشتباه مثلا مشاهدة
التشكلات البدرية والهلالية على الوجه المرصود توجب اليقين بان نور القمر
مستفاد من الشمس وان الخسوف انما هو بسبب حيلولة الارض بين الشمس والقمر
والكسوف انما هو بسبب حيلولة القمر بين الشمس والابصار مع القول بثبوت
القادر المختار ونفي تلك الاصول المذكورة فان ثبوت القادر المختار وابطال تلك
الاصول لا ينافي ان يكون الحال على ما ذكر غاية الامر انها تجوز ان الاحتمالات
الاخر مثلا على تقدير ثبوت القادر المختار يجوز ان يسود القادر بحسب ارادته وجه

القمر عند الخسوف من غير حيلولة الارض وكذا عند الكسوف وجه الشمس من غير
حيلولة القمر وكذا يجوز ان يسود وجه القمر على ما شاهد من التشكلات البدرية
والهلالية وايضا على تقدير جواز الاختلاف في حركات الفلكيات وساير
احوالها يجوز ان يكون احد نصفي كل من النيرين مضيئا والآخر مظلما ويتحرك
النيران على مركزيهما بحيث يصير وجهاهما المظلمان مواجهين لنا في حالتي الخسوف
والكسوف اما بالتمام وذلك اذا كانا تامين واما بالبعض على قدرهما اذا كانا
غير تامين وعلى هذا القياس حال التشكلات البدرية والهلالية لكنا نجزم مع
قيام الاحتمالات المذكورة ان الحال على ما ذكر من استفادة القمر نوره من الشمس و
ان الخسوف والكسوف انما يكونان بسبب حيلولة الارض والقمر ومثل هذا
الاحتمال قائم في العلوم العادية والتجربية بل في جميع الضروريات فانا نجزم
بان اواني البيت بعد خروجنا عنه لم تصر اناسا فضلاء محققين في العلوم
الالهية والهندسية مع ان القادر المختار يجوز ان يجعلها كذلك بحسب ارادته بل
على تقدير ان يكون المبدأ موجبا يجوز ان يتحقق وضع غريب من الاوضاع الفلكية
فيقتضي ظهور ذلك الامر الغريب على ما هو مذهب القائلين بالايجاب من استعداد
الحوادث الى الاوضاع الفلكية وغير ذلك مما هو مذكور في شبه القادحين في
الضروريات والحاصل ان المذكور في علم الهيئة ليس مبنيا على المقدمات الطبيعية
والالهية وما جرت به العادة من تصدير المصنفين كتبهم بها انما هو بطريق التبعية
للفلاسفة وليس كما رأوا اجمالا يمكن ابتناؤه من غير ابتنائه عليها فان المذكور
بعضه مقدمات هندسية لا يتطرق اليها شبهة وبعضه مقدمات حدسية كما ذكرنا
بعضه مقدمات يحكم بها العقل بحسب الاخذ بما هو الاليق والاولى كما يقولون
ان محدب الحامل مماس محدب الممثل على نقطة مشتركة وكذا المقعر ولا يستثنون
عن ان الاولى في الفلكيات فضل لا يحتاج اليه وكما يقولون ان فلك الشمس فوق
افلاك الزهرة والعطارد لانه احسن الترتيب والنظام ان يكون ما هو اكبر بعدا او اعظم

ان لا يكون

مدارا

مدارا ابطأ حركة من الكواكب او ان يكون الشمس واسطة في النظم والترتيب بمنزلة
شمسة القلادة بين ما يبعد عنها الابعاد الاربعة اعني التسديس والتربيع والتثليث
والمقابلة ومن ما لا يبعد عنها الا الابعاد المذكورة اعني التسديس وبعضه مقدمات
ذكروها على سبيل التردد دون الجزم كما يقولون ان اختلاف حركة الشمس بالسرعة
والبطؤ اما بناء على اصل الخارج واما بناء على اصل التدوير من غير جزم باحدهما
ولو سلم ان اثبات الافلاك على الوجه الذي ذكروه يتوقف على تلك الاصول الفاسدة
فلا شك انه انما يكون ذلك اذا ادعى اصحاب هذا الفن انه لا يمكن الا على الوجه
الذي ذكروه واما اذا كان دعواهم انه يمكن ان يكون على ذلك الوجه وان امكن ان
يكون على الوجوه الاخر فلا يتصور التوقف ح ويكفي بهم فضلا انهم تحملوا من الوجوه
الممكنة ما ينضبط به احوال تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها على وجه يتيسر لهم ان يعينوا
مع تلك الكواكب واتصالات بعضها مع بعض في كل وقت ارادوا واثبت
طابق الحس والعيان مطابقة تحيرت فيها العقول والاذهان ومن تأمل في احوال
الاظلال في سطوح الرخامات شهد بان هذا الشيء عجاب واثنى عليهم ثناء مستطابا
مداوير وخارجة المراكز والمجموع اربعة وعشرون اصل فيه نظر اما اولا فلانه
صرح في ان الافلاك الجزئية انما يكون مداوير وخارجة المراكز وهذا اختيار فان من
الافلاك الجزئية للقمر جوزهرا ومائلا وهما فلكان موافقا المركز واما ثانيا فلان
الافلاك على ما هو المشهور يرتقي الى خمسة وعشرين لان لكل من المتحيرة مع القمر
تدويرا واحدا فالتداوير ستة ولكل من السيارة فلكا خارج المركز سوى عطارد
فان له فلكين خارجي المركز فالافلاك الخارجة المراكز ثمانية وللقمر فلكان آخران
موافقا المركز على ما مر فعدد الافلاك الجزئية يصير ستة عشر ومع الافلاك
الكلية التسعة يرتقي الى خمسة وعشرين على ما ذكرنا نعم لو لم يجعلوا الكرة المحيطة بالمائل
فلكا برأسه بل جعلوها مع المائل فلكا واحدا اتفاقا في تحرك بحركة الجوزهر لان
تلك الكرة جزء من الفلك كالمتممات غير معدود في اعداد الافلاك كما

عدد الافلاك على ما ذكره اربعة وعشرين الا ان اصحاب هذا الفن قاطبة صرحوا
بان الفلك الاول من افلاك القمر هو الفلك الممثل ويسمى بالجوزهر ايضا ومحدبه مماس
لمقعر فلك عطارد ومقعره لمحدب الفلك الثامن من افلاكه ويسمى بالفلك المايل
فلك الكرة يجب ان يعد في الافلاك وليس فلكا كليا والا لكان المايل ايضا
فلكا كليا فيصير عدد الافلاك الكلية عشرة وهو خلاف ما ذهبوا اليه فهو من الافلاك
الجزئية ولزم ما ذكرنا ويشتمل على كواكب سبعة سيارة والف وستة وعشرين
اي اثنين وعشرين او خمسة وعشرين كوكبا ثوابت رصدوها وعينوا مواضعها
طولا وعرضا واما غير الموصودة من الثوابت فغير محصورة والكل اي الافلاك
باسرها بسائط والا لكان اجزاؤها المختلفة الطبائع قابلة للانفعال الى احيازها
الطبيعية وما ذلك الا بالحركة المستقيمة فيلزم ان تكون الجهات متحددة قبل الفلك
لا بالفلك وقد مر في موضعه ان الجهة انما تتحدد بالفلك وفيه نظر لانه يجوز
ان تكون المواضع الطبيعية لتلك البسائط متجاورة بحيث تكون تلك البسائط
مجتمعة معا متماسا بعضها مع بعض حال كونها في احيازها الطبيعية ولو سلم
انها قد خرجت حال التاليف عن احيازها الطبيعية فلم لا يجوز ان تكون احيازها
الطبيعية مع احيازها التي فيها حال التاليف متساوية البعد عن مركز العالم وتنتقل
اليها بالحركة المستديرة لا بالحركة المستقيمة حتى يلزم تحدد الجهة قبلها فان قيل
المراد بالحركة المستقيمة ما يخرج المتحرك بها عن مكانه اعني الحركة الاينية فان القطعة
الحوالة من الثابت على الاستدارة مثلا متحركة حركة تخرجها عن مكانها فيكون تحركها
حركة مستقيمة اصطلاحا بخلاف الجسم المتحرك في مكانه الذي لا يخرج عنه فحركته
اصلا فانه متحرك على الاستدارة واما حركة الحوالة ونظايرها فانما تسمى مستديرة
لغة لا اصطلاحا اقول الفلك انما يحدد جهتي الفوق والسفل دون ساير
الجهات فاذا تحرك جزء الفلك من مكانه الغريب الى مكانه الطبيعي على دائرة
مركزها مركز العالم فهو لم يتحرك الى احدى جهتي الفوق والسفل فلم يلزم تحددهما

قبل فان سميتم تلك الحركة مستقيمة يوجه المنع الى قولكم يلزم ان تكون الجهات
متحددة قبل الفلك لا بالفلك ولو سلم ان انتقال الاجزاء الى احيازها الطبيعية انما
يمكن بحركتها الى احدى جهتي الفوق والسفل فلا يلزم من ذلك الا تحدد الجهة قبل
حركة الاجزاء ولا استحالة في ذلك انما المحال ان تتحدد الجهة قبل وجود الاجزاء
اذ يلزم ح ان تكون الجهة متحددة قبل الفلك لا بالفلك على ان هذا الدليل قد
اعترض عليه بانه يثبت بساطة الفلك المحدد للجهات اعني الفلك الاعظم دون
ساير الافلاك كما هو مدعاه خالية عن الكيفيات الفعلية اي الحرارة والبرودة
والكيفيات الانفعالية اي الرطوبة واليبوسة هذه الكيفيات الاربع وان
كان كل منها منشأ للفعل والانفعال لكن الفعل في الاوليين اعني الحرارة و
البرودة اظهر كما ان الانفعال في الاخريين اعني الرطوبة واليبوسة اظهر فلذلك
سميت الاوليان ان هاتين الكيفيتين توجبان لمحلهما ميلا صاعدا او هابطا فيكون قابلا
للحركة المستقيمة واذا وجب تحدد الجهة قبل الفلك وهذا الدليل لا يمشي على تحدد
الجهات يخص المحدد دون سائر الافلاك الباقية والحجة العامة للكل انها متحركة بالارادة
بدلالة الارصاد وفيها ميل مستدير فلا يكون فيها ميل مستقيم لتنافيهما لان الميل
المستقيم يقتضي توجه الجسم الى جهة والمستدير يقتضي صرفه عنها وقد يمنع التنافي
بين الميلين اذ قد يجتمعان في جسم واحد ويحصل باجتماعهما حركة مركبة كما في حركة
الكرة وكما في العجلة فانها تتحرك على الاستقامة والاستدارة معا وليست حركة
الاستدارة صارفة عن الجهة بل هي غير مقتضية للتوجه اليها ويرد على الوجهين انا
لا نسلم ان الحرارة والبرودة توجبان لمحلهما ميلا صاعدا او هابطا مطلقا بل ذلك في
العناصر فقط دون الافلاك فيجوز ان تكون فيها حرارة او برودة بلا خفة وثقل فان
قيل الحرارة علة الخفة كما ان البرودة علة الثقل فيمتنع التخلف فلو وجدتا في الافلاك
لوجب المعلولان عليهما قلنا قد يتخلف الاثر عن العلة الفاعلية لعدم القابل
كالحركة فانها توجب الحرارة في العناصر القابلة لها والافلاك متحركة وغير حارة لان

مادتها غير قابلة للحرارة عندكم فيجوز ان يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة
لان مادة الفلك لا تقبلها وان كانتا مقتضيتين لهما قال الامام المعتمد في اثبات ان
الفلك ليس بحار ان يقال لو كانت الافلاك حارة لكانت في غاية الحرارة لوجود الفاعل
الذي هو طبيعة الفلك والقابل الذي هو مادته من غير عائق هناك لكونها بسيطة والتالي
باطل والا لكان الاقرب من الفلك اسخن كرؤس الجبال الشامخة ولم يظهر من الشمس اثر
التسخين في عالمنا هذا اذ يستحيل ان يسخن الشمس دون السموات التي هي في غاية
الحرارة مع انها اعني السموات اضعاف اضعافها اذ هي فيها كقطرة في بحر لجي
والجواب ان حرارة السخونة مختلفة بالنوع فربما لا تقبل مادة الفلك الا مرتبة ضعيفة
من الحرارة فلا يؤثر حرارته في عالمنا ولئن سلمنا قوة حرارتها قلنا اثر التسخين
منها قد لا يصل الينا لان الطبقة الزمهريرية مانعة له والشمس لا تسخن بنفسها بل شعاعها
هي المسخنة سيما اذا انعكست من سطوح الاجسام الكثيفة ولذلك اذا انعكست اشعتها
من اشياء صقيلة وذلك دليل ظاهر كما نشاهد احراق الاشياء المنعكس اليها كما في
المرايا المحرقة وليس للافلاك الحارة بالفرض اشعة تقتضي تسخينها وايضا كرة النار ثابتة
عندهم ومحيطة بساير العناصر فلو صح هذا الدليل لزم ان لا تكون كرة النار حارة وقد يجاب
عنه بان الطبقة الزمهريرية مانعة ولا تتصور منعا وتنبها للافلاك المسخنة جدا اولا د
لها بالقياس اليها كما صح في مباحث الابعاد والاجرام من علم الهيئة وقالوا انه
لا رطب ولا يابس لان الرطوبة كيفية تقتضي سهولة قبول الاشكال وتركه واليبوسة
كيفية تقتضي عسرهما ولا يتصور ذلك القبول والترك سواء كان تعسرا او تيسرا الا بالحركة
المستقيمة في اجزاء القابل فوجود الرطوبة واليبوسة في جسم يوجب صحة الحركة
المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على الافلاك والجواب انكم قد عرفتم المنع اليه
ولوازمها اي خالية عن لوازم تلك الكيفيات كالخفة والثقل والتخلخل والتكاثف
واللازم قبولها الحركة المستقيمة والجواب منع بطلان التالي كما مر سابقا لانها لا تحجب
الابصار عما وراءها من الكواكب هذا انما هو في غير الفلك الاطلس واما الثامنة

البسيطة فاربعة كرة النار والهواء عطف على كرة النار لا على النار وكذا قوله و
الماء والارض اشارة الى ان تلك العناصر الاربعة وان كان مقتضى طباعها
الكروية لكن غير النار قد خرجت عن مقتضى طباعها اما الارض والماء فظ واما الهواء
فلان الادخنة المرتفعة اليه تخرجه عن الكروية ولا تخرج النار عنها لانها قوية على احالة
ما يصل اليها بالمرة واستفيد عددها من ازدواجات الكيفيات الفعلية والانفعالية
وعدد العناصر لا يخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يخل واما يشتمل على
واحدة منها فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة او الثلثة لما بين الحرارة والبرودة و
بين الرطوبة واليبوسة من التضاد فتعين اجتماع اثنين من الكيفيات الاربع في
كل بسيط عنصري فالجامع من الحرارة واليبوسة هو النار ومن الحرارة والرطوبة
هو الهواء ومن البرودة والرطوبة هو الماء ومن البرودة واليبوسة هو الارض
وكلامهم في هذا المقام مبني على الظاهر الذي هو اعتبار احوال الاجسام التي يليها
بالوجدان والتجربة والتفتيش عنها لا على الساهات القياسية وضبط الاحتمالات
فان ذلك مما لا سبيل اليه قال الامام من حاول حصر البسائط العنصرية بتقسيم على
منهاج لا يمكن الوفاء به مع ان الاكثرين لما بحثوا بطريق التركيب والتحليل وجدوا
تركيب الكائنات مستمدا من هذه الاربعة وتحليلها منتهيا اليها ثم لم يجدوا
هذه الاربعة مكونة من تركيب اجسام اخرى ومنحلة اليها فلا جرم زعموا ان الاسطقسات
هي هذه الاربعة انتهى كلامه فلا يرد عليهم انه يجوز ان يكون فيما غاب عنا عنصر خال عن
الكيفيات الاربع او مشتمل على واحدة منها فقط وما يقال من انكم ان اردتم
الكيفيات التي تستدلون بازدواجها على عدد العناصر ما هي في نهاية الشدة
لم يكن الهواء حارا رطبا لان حرارته ليست في الغاية وان اردتم ما هو اعم من
الشديدة وغيره ولا شك ان المتوسط بين غاية الحرارة والمعتدلة منها حدود
غير متناهية لما جاز ان استتم لكل حد عنصرا مقتضيا بطبعه زادت العناصر على اربعة والا
لزم الترجيح بلا مرجح اقول فساده ظ لان الترجيح من غير مرجح انما يلزم ان لو اثبتوا

لبعض الحدود عنصرا دون بعض اما اذا اثبتوا لجميع الحدود عنصرا واحدا فلا يلزم
ذلك ولا زيادة العناصر على اربعة لاحتمال ان يكون فعل طبيعة عنصر واحد في
مادة مختلفة غير متشابه وهم قد صرحوا ان البسيط يجب ان يكون فعل طبيعته في مادة
متشابهة غير مختلف لانا نقول هم صرحوا ايضا بان الفعل المتشابه ليس معناه ان
لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد **وكل منها ينقلب الى**
الملاصق والى الغير بوسط او وسائط اي كل واحد من العناصر الاربعة قد ينقلب الى
ما يجاوره كما ينقلب النار هواء وبالعكس والهواء ماء وبالعكس والارض ماء و
بالعكس وهي ست صور لا يزيد عليها الانقلابات الى الملاصق المجاور وقد ينقلب الى
غير ما يجاوره اما بوسط واحد كما ينقلب النار الى الماء وبالعكس والهواء ارضا
بواسطة الماء وبالعكس وهي اربع صور لا يزيد عليها الانقلابات الى غير الملاصق بوسط
واحد واما بوسائط كما ينقلب النار ارضا وبالعكس وهما صورتان لا غير فالجميع اثنى
عشر حاصلة من ضرب كل من الاربعة في الثلثة الباقية والذي يدل على هذا الانقلاب
التجربة والعيان اما انقلاب النار هواء فان النار المنفصلة عن الشعل لو بقيت
لرؤيت ولاحرقت ما يليها على بعض الجوانب فاذن انقلبت هواء واما انقلاب
الهواء نارا فعند الحاح النفخ على الكير وسد الطرق التي يدخل فيها الهواء الجديد
ومن ثم جاز ان يحصل لذلك الهواء بسخونته قوة يعمل عمل النار من الاحراق كما ان السموم
وهي ريح في غاية السخونة ينضج بدن الحيوان بلا نار بعد كانه فيها يحترق العقل به بالمشاهدة
اذ قد يحدث هناك نار يلين بها الحديد واما انقلاب الهواء ماء فلان الطاس المكبوب
على الجمد يركبه قطرات الماء كلما يمسحها حدث مرة بعد اخرى فتلك القطرات لا يخلو
من اقسام ثلثة اما ان يكون من داخل الطاس فهو على سبيل الرشح وليس كذلك لان الماء
ليس يصعد بطبعه ولانه لو كان بالرشح لكان من الماء الحار اولى لانه الطف فهو ابلغ
للنفوذ في تلك المسام الضيقة واما ان يكون من خارج الطاس فذلك اما بان يحمل
الهواء اللطيف بالطاس اليها فذاك هو المطلوب واما بان يكون هناك اجزاء مائية

موجودة في الهواء اللطيف بالطاس وتنزل منه الى الطاس كما ذهب اليه ابو البركات
فانه زعم ان في الهواء اللطيف بالاناء اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة
الهواء اياها لم يتمكن من خرق الهواء والنزول على الاناء فلما برد الاناء الذي فيه
الجمد زالت السخونة من الاجزاء المائية الصغيرة فكثفت وثقلت فرسبت واجتمعت على
الاناء وهو ايضا باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة
مائية لا سيما في الصيف فان حرارة الهواء يحللها وتصعدها وعلى تقدير بقاء شيء
من تلك الاجزاء يلزم احد امور ثلثة اما نفادها واما تناقصها واما تراخي ازمنة
حدوثها والكل خلاف الواقع وذلك لان تلك الاجزاء اما على قرب من الاناء
او على بعد منه فان كانت على قرب منه فاما ان تنزل الكل دفعة فيلزم نفادها في
مرة واحدة او تنزل شيئا فشيئا على التساوي فيلزم نفادها وانقطاعها اذ نزولها
بعد التنحية مرة بعد اخرى مع تماس الاناء بحاله الاولى وعلى التناقص فيلزم
تناقصها وان كانت على بعد منه يلزم تراخي الازمنة لبعد المسافة واعترض
على ذلك انه لا يجوز ان يلحق تلك الاجزاء مدد من بخارات الارض فلا يلزم نفادها
ولا تناقصها لمجاورة الاناء واما فلا يلزم شيء من تلك الامور الثلثة ومانعا بانه يجوز ان
تتحرك الابعد الى المكان الاقرب في زمان حركته الى الاناء مثلا اذا تحرك الى الاناء
ما كان على بعد ربع ذراع منه تحرك الذي على بعد نصف ذراع منه الى مكان ما كان
على بعد الربع وهكذا فلا نفاد ولا تناقص ولا تراخي ازمنة النزول والثالث
بالنقض لوجهين الاول انه لو كان برودة الاناء مقتضية لانقلاب الهواء
المختلط به ماء لزم ان يصير الهواء المحيط بذلك الماء ايضا ماء بسبب برودة الماء
وكذا الهواء المحيط بذلك الهواء الى ان يجري الماء جريانا صالحا والمشاهدة
بخلافه والثاني انه لو كان برودة الاناء سببا لانقلاب الهواء ماء لوجب ان يركب
الندى جميع سطح الاناء بلا فرق لان جميعه في غاية البرودة والهواء ايضا متصل
بجميعه فيلزم اتصال القطرات بعضها ببعض وليس كذلك بل الراكب على سطح

الا ان قطرات متفاصلة كحبات متفرقة واجيب عن الاول بان جرم الاناء
لصلابته تعسر تكيفه بالكيفيات الغريبة وعند تكيفه بها وتحجرها بطيئا ولذلك
ربما يوجد الاواني الرصاصية المستعملة على الماءات الحارة اسخن من تلك الماءات
فالاناء المذكور لشدة تبرده يفسد الهواء المحيطة به والماء لضعف تبرده وسرعة
تكيفه بالكيفية الغريبة بحله الهواء المحيط به عن برودته سريعا فلا يفسد الهواء ما دام
على سطح الاناء ماء اما اذا خلى عنه واتصل الهواء بالسطح عاد الى افساده وعن
الثاني بانه لا يلزم من احالة جزء من سطح الاناء الهواء الملاصق له الى الماء احالة
كل جزء منه ما يلاقيه لجواز ان يكون للبرد المحيل شرط لا يوجد في كل جزء وان
لم نعلمه وايضا قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب البرد هواءها فيجمد سحابا ثم
الهامن موضع آخر ولا يصعد من بخار متصعد ثم يرى ذلك السحاب يهبط لجيا
ثم تصحى ثم يعود والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد
يشاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا واعترض الامام على ذلك بان تبريد
الاناء للهواء ليس باعظم من تبريد الاراضي الجمدية اياه في صميم الشتاء بل في
المواضع التي تغيب الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء بل
اصلا لو كان انقلاب الهواء للبرودة فقط وبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما
كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فلا يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان
يصير الفصل والهواء واجيب عنه بانه يجوز ان يكون ذلك لعدم شرطها او وجود مانع
لم نعلمها بالتفصيل على ما مر ايما في جواب النقض الثاني واما انقلاب الماء هواء
فقد يحلل الابخرة بحسب لطف ما بالكلية كما شاهد عند غليان القدر واما انقلاب
الماء ارضا فقد شاهد انعقاد المياه الجارية التي تشرب بحيث تصير حجارة صلدة واما
انقلاب الارض ماء فقد ما يحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة تعرف ذلك
الحكل ولما تبين امكان الانقلابات بغير الوسط تعلم امكان الانقلابات بوسط
او بوسايط فالنار حارة لان النار التي عندنا مع مخالطتها ما تكسف بالبرودة

حرارتها محسوسة ظاهرة فالنار العرفة بالطريق الاولى والمناقشة فيه بانه يجوز ان
تكون النار التي عند الفلك مخالفة بالنوع للنار التي عندنا فلا يلزم الاشتراك
في اللوازم او تكون الحرارة المحسوسة في هذه النار ناشئة من خصوصية التركب
لا من الجزء الناري الذي هو بعيد عن الاتصاف يابسة لانها معدة للرطوبة
من مادة الجسم المجاور لها واعترض بانه يجوز ان تكون افناء الرطوبة لان النار اذا
اثرت في جسم مركب تصعد اجزاءه اللطيفة فتبقى اجزاءه الكثيفة اليابسة ولانها
لو كانت رطبة لكانت استحالة الاجسام الرطبة كالحطب الرطب مثلا اليها
اسرع من استحالة الاجسام اليابسة اليها كالحطب اليابس مثلا لان الاستحالة
الى العنصر الموافق في الكيفية اسهل منها الى المخالف فيها وليس كذلك بل الامر
بالعكس بشهادة التجربة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون عسر استحالة الرطب اليها
بسبب المائية التي في الرطب لا بسبب الرطوبة ولهذا اذا كان الرطب حارا
كالهواء يستحيل اليها سريعا واحيانا الرطب اذا كان فيه برودة تقتضي
عسر استحالته اليها وفي اليابس يبوسة تقتضي ايضا عسر استحالته اليها فيلزم
ان لا يكون الحطب اليابس اسرع استحالة اليها من الحطب الرطب والحس
يشهد بخلاف ذلك وقيل انها رطبة لانها سهلة القبول للتشكل واعترض عليه بان
النار التي عندنا كذلك ولعله بسبب مخالطة الهواء وفي الدليل على ان النار عند
الفلك كذلك لا تعقل بالفرق بين المتقيسين احدهما تجويز كون الحرارة
في النار التي عندنا لاجل المخالطة بالهواء الذي هو حار وثانيهما تجويز كون الرطوبة
المحسوسة فيها لاجل المخالطة مع الهواء الذي هو رطب حيث عد الاول خروجا
عن الانصاف دون الثاني لانا نقول المختلفان في الكيفية اذا اختلطا تكسر
كل منهما الكيفيتين وحصل للمركب كيفية منهما في الشدة والضعف فلو كان الحرارة
في النار لاجل مخالطة الهواء لوجب ان تكون حرارتها اضعف من حرارة الهواء
الصرف لكن الامر بعكس ذلك واما الرطوبة الحاصلة في النار بسبب مخالطة الهواء

فلا شك انها اضعف من رطوبة الهواء الصرف فنجوز ان تكون لاجل الملاطفة
واستدل الشيخ في الاشارات على سوسة النار بانها اذا احدثت وغار فيها
سموتها تكون منها اجسام صلبة ارضية عدمها السحاب الصاعق واعترض
عليه بانه قال ايضا ان الصاعقة تتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة من
الارض المحتبسة في السحاب وهذا الظهر قوله وايده بما حكاه من ان الصواعق
تشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجر تارة فدل على ان مادتها الابخرة
والادخنة الشبيهة بمواد هذه الاجسام في معادنها شفافة السفاف ما لا يمنع
الشعاع عن النفوذ فنص على ذلك الشيخ في الشفاء فتفسيره بما لا لون له
ضوء سهو فان الزجاج الملون شفاف اذ لم يمنع من نفوذ الشعاع فيه والشعاع
كيفية تقتضي ظهور كل جسم كثيف او مرئية والاول هو شعاع النير والثاني شعاع
البصر يعني ان النار الصرفة التي هي كرة مماسة لمقعر فلك القمر شفافة لا نهاما
لا تستر ما وراءها من الكواكب واما النار المنطفئة التي عندنا فقد نص الشيخ في الشفاء
على انها ليست شفافة لانها تحجب ما وراءها عن الابصار وما ذلك الا لمنعه
نفوذ الشعاع البصري فيه ولانها يقع منها ظل كما في اظلال المصباح عن مصباح
اخر وما ذلك الا لمنع نفوذ الشعاع المصباحي وقد عرفت ان ما منع نفوذ الشعاع
فيه ليس بشفاف فان قيل ان في اصول الشعل يوجد نار صرفة لقوتها وتمكنها من
احالة ما يخالطها فهي ايضا تكون شفافة لانها لا يقع لها ظل ولا تكون لها ضوء
يمنع عن رؤية ما وراءها قال الشيخ في الاشارات اصول الشعل وحيث النار
قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح اخر متحركة بالتبعية
لحركة الفلك وبلا حركة ذوات الاذناب فانه قد ظهر في سنة سبع وثلثين ذو ذنب
جهة الشمس في اوائل الميزان ذوات قرب الاكليل الشمالي كانت تطلع وتغرب
معه لا تفارقه ثم بعد مدة ظهر ان لها حركة خاصة بطيئة فيما بين المشرق والشمال
تسوق حركتها وتضعف ضوءها بالتدريج حتى انحجب بعد ثمانية اشهر تقريبا وقد بعد

عن الاكليل في الجهة المذكورة قدر ربع ودنيا شاهدنا دلالة ظاهرة على ان كرة النار
تتحرك بالحركة اليومية وما قيل من انه لو كان كذلك لكانت حركة ذوات الاذناب
على موازاة المعدل لكنها ليست كذلك بل تارة الى الشمال من المعدل وتارة
الى الجنوب منه اقول ليس بشيء لانها على ما شاهدنا انما تتحرك كذلك بحركتها الخاصة
وجميع الكواكب كذلك تتحرك بالحركة اليومية مع ان لها حركات خاصة تارة الى
الشمال من المعدل وتارة الى الجنوب منه والاستدلال بان السطح المقعر للفلك
المماس مكان للنار فاذا تحرك ذلك تحرك فلك القمر تحرك المتمكن فيه بالعرض كحركة جالس
السفينة يتحرك بحركة مكانه باطل والا لزم ان تتحرك سائر العناصر ايضا والقياس
كالس السفينة وهم لان ذلك في الحركة المستقيمة وكلامنا في المستديرة وطبقة
واحدة او ما تخالط منها مع الهواء عدداما في لمعات الهواء وقوته على احالة
المركب اليها حل قد يقتضي صورة بعض المركبات ان لا تشتعل بسائر النار كما روي
عن الحيوان الذي يسمونه سمندر فلا يتم ما ذكره كليا والهواء حار لان الماء والسخين
يصير هواء والهواء المجاور لا يحاسا انما يحس برودته لانه ممزوج بالابخرة اختلطت
من الماء رطب تشهاده الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه له اربع
طبقات الاولى ما امتزج مع النار وهي التي تتلاشى فيها الادخنة المرتفعة من السفل
وتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب والنيازك وشبهها من الاعمدة و
الثانية الهواء الغالب وهي التي تحدث فيها الشهب الثالثة الهواء البارد لما
خالطه من الابخرة المائية ولا يصل اليه اثر شعاع الشمس المنعكس من وجه الارض
وهي طبقة زمهريرية وهي منشأ السحب والصواعق والرعد والبرق الرابعة الهواء
الكثيف المجاور للارض والماء الذي يصل اليه اثر الشعاع المنعكس فلا يشتد
برده برودة التي اكتسبها من مخالطة الابخرة والماء بارد رطب تشهاده الحس
شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه وما قال من انه لو كان شفافا لما منع
نفوذ الشعاع فيه ... بينهما كما في الزجاج محيط بثلثة ارباع الارض تقريبا له طبقة واحدة ... الارض

باردة لانها لو خليت وطباعها ولم تسخن بسبب غريب ظهر عنها برد محسوس ودون نظر
لانه لا دليل لهم عليه والتجربة لا تفي بذلك اذ لا يلزم خلو الارض في زمان من الازمنة
عن البرد او فرض الخلو لا نجده وما قيل من انها كثيفة وما ادرك الا البرد وتمايل هي
ابرد من الماء لانها اكثف منه الا ان الاجسام ببرودة الماء اشد وذلك لنفوذ
وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء كما ان النار اسخن من النحاس المذاب مع
ان الاحساس بحرارة النحاس اشد واقوى الا ترى ان من امر يده على النار بسرعة
سلمت وان امرها على النحاس المذاب احترقت مدفوع بانه يجوز ان يكون كثافتها
لبيوستها ثابتة بشهادة الحس ساكنة في الوسط اما انها في وسط العالم اي مركز حجمها
منطبق على مركز العالم فلانخساف القمر في مقاطراته الحقيقية للشمس واما انها ساكنة فلانها
لو تحركت فاما ان تتحرك عن الوسط او الى الوسط او على الوسط فان كان الاول او الثاني
لزم عند انخساف القمر في مقاطراته الحقيقية للشمس والثاني باطل وان كان الثالث لزم
ان تتحرك بالاستدارة اما فيه مبدا ميل مستقيم وقد ثبت امتناعه وايضا لزم ان يرى
حركة المرمي الى جهة حركتها ابطأ من حركة ذلك المرمي بعينه بتلك القوة بعينها اذا رمي
الى خلاف جهتها وذلك اذا كان حركة المرمي اسرع من حركتها واما اذا تساويا لزم
ان لا تحس بحركة المرمي اذا اتفقا في الجهة وتحس بحركة سريعة اذا تخالفا واذا كان
حركة المرمي ابطأ من حركتها لزم ان تحس بحركة المرمي الى خلاف جهة رمي اليها فاذا فرض
شخصان متساويان في القوة قدر مساحجرين متساويين واحدهما الى جهة حركتها والآخر
الى خلافها لزم ان يرى حركتا الحجرين كلتيهما الى جهة واحدة مختلفين بالسرعة والبطء والكل
باسره باطل فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو لم تشايعها الهواء في حركتها كما تشايع الاثير
الفلك قلنا لزم ح ان لا تقع الحجران المختلفان في الصغر والكبر المرسلان في الهواء
سمت خط واحد على الارض كخط من خطوط انصاف النهار على ذلك الخط لان حركة
الهواء للكبير يكون اقل من حركته للصغير فظهر بطلان ما ذهب اليه قوم من الاوائل من ان
للارض حركة وضعية من المغرب الى المشرق وانما ذهبوا الى هذا القول لانهم لما راوا

153

للجانبين

للكواكب حركات بطيئة الى المشرق وحركة سريعة الى المغرب واستحال عندهم كون الجسم
الواحد متحركا دفعة الى جهتين ولم يعلموا ان ذلك جائز اذا كانت احدهما بالعرض و
لم يمكنهم اسناد الحركات البطيئة الى الارض لاختلافها فاسندوا الحركة السريعة
اليها وزعموا انها المتحركة بهذه الحركة وبسببها نرى الكواكب طالعة وغاربة كما ان السفينة
في الماء متحركة والشط ساكن وان كنا نتخيل حركة الشط الى الجانب المضاد والذي اليه
حركة السفينة والجواب عن الوجه الاول انه لم يثبت امتناع الحركة المستديرة على ما فيه
مبدا ميل مستقيم وعن الثاني ان المراد بمشايعة الهواء هي مسايرته مع جميع ما فيه حجرا
كان او غيره صغيرا او كبيرا وح لا يلزم شيء من المفاسد شفافة او لان الحكم بشفيف
الارض يوجب الحكم بان لا يقع خسوف اصلا اذ لو كان ينفذ شعاع الشمس في الارض
فاي شيء يحجب نورها عن القمر ولعل من قال بشفيفها اراد العلم وعبر بالشفاف عما لا لون له ولا
ما لا يساعده الاصطلاح كما يعلم من تعريفاتهم واستعمالاتهم يظهر لمن تتبع كتب الحكمة
سيما كتب الطب ولا اللغة قال صاحب الصحاح شف عليه ثوبه يشف شفوفا وشفيفا
اصاغر الكسائي اي رق حتى يرى ما خلفه وثوب شف وشف اي رقيق وشف
جسم يشف شفوفا اي يحل ولها ثلث طبقات الاولى الارض المحضة التي تتولد
فيها الجبال والمعادن وكثير من النباتات والحيوانات الثانية الطينية التي
من الغرفة المحيطة بالمركز واما المركبات فهذه الاربعة اسطقساتها بهذه الاربعة
من حيث انها تركب منها المركبات تسمى اسطقسات ومن حيث انها تنحل اليها المركبات
تسمى عناصر ومن حيث انها تحصل بسببها عالم الكون والفساد تسمى اركانا ومن حيث
ان ينقلب كل منها الى الآخر تسمى اصول الكون والفساد والدليل على كون تلك الاربعة
اسطقسات للمركبات انها اذا حللت بالقرع والانبيق ظهر منها ما يشاكل اجزاء ارضية
ومائية وهوائية ونارية واما النارية فلانتفاعها باللطخ والصبغ وتسلل النار غير موجودة
في المركبات لانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا تكون عن غير الاثير
لاستعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول

صورة ما اختلط به اقوى بسبب اكتسابه كيفية المحلول بسبب المجاورة وايضا النار اذا
اختلطت بما غيرها من الاجزاء الارضية والمائية فانها تنطفئ فلا تبقى نارا والجواب
عن الاول ان المعد كاسخان الشمس وغيرها اذا صار غالبا على ساير الاجزاء صير الاستعداد
لقبول النارية اقوى وايضا منقوض بوجود النار عندنا وعن الثاني ان حافظ التركيب
يحفظها عن الانطفاء **وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض** يعني ان المركبات حادثة
لانها انما تحصل باجتماع العناصر وتفاعلها المقتضي لاستحالتها في كيفياتها المتضادة
وذلك لا يتم الا بالحركة فيكون وجودها مسبوقا بالحركة فيكون مسبوقا بالزمان فيكون
حادثة وما ذكره انما يفيد حدوث المركبات باشخاصها واما انواعها المحفوظة
بتعاقب الاشخاص فيجوز ان يكون قديمة قال الحكماء الانواع المتوالدة يجب ان يكون
قديمة واما المتولدة فمحتملة للامرين ثم ان تفاعل العناصر بعضها في بعض لا يخرج بحسب
التقسيم العقلي عن تسعة احتمالات لان في كل عنصر مادة وصورة وكيفية وكل منها اما
فاعل ومنفعل ولا يجوز ان يكون المادة هي الفاعلة لان شانها القبول والانفعال لا
الفعل والتاثير ولا ان يكون الصورة هي المنفعلة لان شانها الفعل والتاثير لا القبول
والانفعال فلم يبق من الاحتمالات الا اربعة هي يكون المنفعل فيها المادة او الكيفية
والفاعل اما الصورة او الكيفية لكن الصورة ليست فاعلة لان النار الحارة اذا امتزج بالماء
البارد انكسرت الحرارة والبرودة وحصل هناك كيفية متوسطة بينهما وليس هناك
صورة مسخنة فتعين ان يكون الفاعل هو الكيفية ولا يجوز ان يكون المنفعل هو ايضا الكيفية
لان انفعال الكيفيتين المتضادتين في الانكسار ربما اما معا او على التعاقب فان حصل
الانكساران معا والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان
موجودتين حال حصول الانكسار فيهما وهو محال وان كان انكسار احديهما متقدما
على انكسار الاخرى لزم ان يعود المكسور المغلوب كاسرا غالبا وهو ايضا باطل **فيفعل**
الكيفية في المادة فيكسر صرافة كيفيتها ويحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج
ومعنى تشابه الكيفية المزاجية في الكل ان الحاصل في كل جزء من اجزاء الممتزج مماثل لما

في الجزء الآخر مساوية في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل حتى ان الجزء الناري
كالجزء المائي في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي والارضي
ومعنى توسطها ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما تقابلها يعني ان تحس
بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة واعترض
عليه اما اولا فانه يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة فان النار الحار اذا امتزج بالبارد
انكسرت برودته وليس هناك صورة مسخنة قلنا ممنوع فان صورة النار هناك تفعل
فعلين متقابلين اعني التسخين والتبريد بتوسط كيفيتين متقابلتين اعني البرودة الذاتية
والحرارة العرضية فان صورة كل عنصر تفعل في مادتها بالذات وفي غيرها بواسطة
كيفية سواء كانت تلك الكيفية ذاتية او عرضية واما ثانيا فان انفعال المادة
تهنا ليس الا استحالتها في كيفيتها واذا كانت المادة منفعلة في الكيفية كانت الكيفية
مغلوبة بالضرورة فكان الاشكال الوارد على انفعال الكيفية عن الكيفية باقيا بحاله وقد
يورد هذا بعبارة اخرى هي ان انفعال مادة احديهما عن كيفية الاخرى ليس الا انكسار كيفيتها
من جنس الكيفية الفاعلة وذلك لا يكون الا بعد انعدام الكيفية الصرفة التي للمادة
المنفعلة فنقول حصل كل كيفية في مادة الكيفية الاخرى اما حال حصول الكيفية الاخرى في
مادة الاولى فيلزم كون المعدوم موثرا حال كونه معدوما واما قبل حصول الاخرى فيلزم ان
يكون الكيفية الاخرى بعد انعدامها موثرة في مادة الاولى واما بعد حصول الاخرى فيلزم
ان يكون الكيفية الاولى بعد انعدامها موثرة في مادة الاخرى فذهب بعضهم الى ان
المحقق تهنا ان يلتزم جواز كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة في حالة واحدة لكن من جهتين
غالبة من جهة الصورة الفاعلة ومغلوبة من جهة المادة المنفعلة ولا يخفى سخافة هذا الكلام
لان الصورة انما تفعل بكيفيتها فهي لا تفعل ما لم تكن كيفيتها غالبة فلو توقف كون الكيفية
غالبة على كون الصورة فاعلة لزم الدور وايضا انكسار الكيفية ومغلوبيتها على ما ظهر من
تفسير الغلبة عبارة عن انعدام تلك الكيفية وحدوث كيفية في مادة اضعف منها
فلا يتصور كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة من جهتين وذهب اخرون الى ان الحق

ان حال الافعل والانفعال بين العناصر المجتمعة بل اجتماعها على صرافة كيفياتها متصغرة
متمانعة معدة تام لزوال تلك الكيفيات الصرفة ووجود كيفية اخرى متوسطة منها فالفاعل
من المبدا على تلك العناصر ادلما لان الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة بتوسط
كيفيتها والكيفية العارضة للصورة الفاعلة معدة لفعلها والمعد يجوز انعدامه عند
تاثير العلة في معلولها المتوقف على اعداد ذلك المعد فيجوز انعدام الكيفيات المعدة
للمواد عند تاثير الصور في تلك المواد فاندفع الالزام بكون الكاسر منكسرا او المنكسر
كاسرا او كون المعدوم موثرا ورد الاول بان تلك الاجزاء المتصغرة التي تلفت
كيفياتها الصرفة للفعل والانفعال تكون متساوية في الاستعداد فكيف تلبس كيفية متوسطة
متشابهة في الكل والثاني بان اعداد كل كيفية لمادة الاخرى لا يتصور الا بانتهائها
في كيفياتها ويستحيل الى كيفية قريبة من الكيفية المعدة فيعود الكلام الى الاعداد فيعود
تلك الاقسام والالزام وذهب بعض المحققين الى ان الفاعل الكاسر هو نفس
الكيفية والمنفعل المنكسر سورة الكيفية لا نفسها فان الحرارة مثلا تكسر سورة البرودة
والبرودة تكسر سورة الحرارة فان انكسار سورة البرودة لا يتوقف على ان يكون
ذلك لسورة الحرارة بل يحصل ذلك بنفس الحرارة فان الماء الفاتر اذا امتزج بالماء
الشديد البرد يكسر سورة برودتها وكذلك انكسار سورة الحرارة لا يلزم ان يكون
لسورة البرودة بل قد يحصل بنفس البرودة كالماء القليل البرد اذا امتزج بالماء الشديد
الحرارة فانه يكسر سورة حرارتها فاذا كان كذلك فلا مانع من استناد الفعل
الى الكيفيات كما هو مذهب الاطباء ويندفع عنهم ما ذكر من الحجج على كل واحد من
شقي الترديد اما عن الاول فهو ان يكون الانكسارين معا فلانه لا يمتنع ثبات
الكاسرين حال حصول الانكسارين لان الكاسر لسورة الحرارة لما كان نفس البرودة و
بالعكس كان الكاسر باقيا حال الانكسار وبعده ضرورة ان هذه الكيفيات باقية
في الممتزج بعد حصول المزاج واما عن الثاني فلانه لا يمكن ان يقال يستحيل ان يصير المنكسر
كاسرا لانه قد ثبت ان الكيفية المنكسرة السورة قد تكسر سورة ضدها ايضا

من الاستشهاد اقول لا يخفى على المتامل العارف بمعنى انكسار سورة الكيفية للشي فان
معناه ان يستحيل ذلك الشي من كيفية اقوى الى كيفية اضعف وحقيقة ذلك ان ينعدم عنه
الكيفية القوية ويحدث له الكيفية الضعيفة ان المحال اللازم غير مندفع فان الانكسارين
ان كانا معا لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين حال وجود الانكسار
ضرورة وجود المؤثر حال وجود الاثر معدومتين ايضا في تلك الحال لحقيقة معنى
الانكسار وان كان احد الانكسارين متقدما على الاخر لزم ان يعود الكيفية المعدومة
بالانكسار موجودة بعد انعدامها بالضرورة كاسرة من غير سبب يقتضي وجودها بعد انعدامها
فان انكسار سورة برودة الماء مثلا ان كان متقدما على انكسار سورة حرارة النار
لزم ان ينعدم تلك البرودة الشديدة من الماء ويحدث برودة اخرى ضعيفة
ثم انكسار سورة حرارة النار بعد ذلك لا يتصور الا بان يعود تلك البرودة
الشديدة التي انعدمت من الماء بالانكسار فتكسر سورة تلك الحرارة ولا سبب
ههنا مقتضي لعودها ولا يجوز ان يكون الصورة النوعية للماء مقتضية لذلك
انعدمت مع وجودها لاتصاف الحرارة الكاسرة بمنعها عن مقتضاها لانا نقول
يلزم الدور لان البرودة الزائلة لا تعود الا بعد زوال الحرارة المانعة ولا يزول
الحرارة الا بعد عود البرودة الزائلة فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو كان الكاسر
لسورة الحرارة هو البرودة الشديدة الزائلة اما اذا كان الكاسر لها هو البرودة
الضعيفة الحادثة فلا قلنا من المستحيل ان لا تكسر سورة الحرارة البرودة الشديدة
وتكسرها البرودة الضعيفة مع حفظ صور البسائط اشارة الى بطلان مذهب اخترعه جماعة
كانوا قريبا من زمان الشيخ قال في اخر طبيعيات الشفاء لكن قوما قد اخترعوا في
قريب زماننا هذا مذهبا غريبا قالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض
ادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة وتلبس ح
صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة
امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات واحتج على فساد

هذا المذهب بانه لا امتزاج فيه بل هو فساد ما وكون لا ان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات
باعيانها واعترض عليه بانه قد يلتزم هذا القائل ان الموجود في جميع الامتزاجات
من المخالطات المشتبهة لصور المركبات كون وفساد لصور الممتزجات وان لم يسم ذلك
استحالة في الكيفيات وتوسطا منها مع تبقي صور الممتزجات على ما ذكرناه اذ لم يقم
دليل على بطلانه واعلم ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية
المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكمون
فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تهبط عن الاثير بل تكون هناك وكان
من المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا
ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا توجد صرفة منها
صرف بل هي مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية كاللحم والعظم والعصب
والتمر والعسل والعنب وغير ذلك وانما يسمى بالغالب الظاهر منها وتعرض لها عند ملاقاة
الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غائبا عنه لا
انه حدث بل ينفصل عنه ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغائبا بعد ما كان غالبا
ظاهرا وبازائهم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل البروز بل على سبيل النفوذ من غيره
فيه كالماء مثلا فانه انما يسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان
متقاربان فانهما مشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الكائن نار تخالطه وتميز
بان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها وردت عليه من
خارج وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون شيء عن لا شيء وامتناع صيرورة شيء
شيئا آخر والشيخ لما فرغ عن تقرير المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان
القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما واحتج على فساد المذهب الاول بان النار الكبيرة
التي تنفصل عن حطب الغضا وتبقى في ظاهره جمرا وباطنه لا يمكن ان تكون موجودة بالفعل
في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة لما بل لو لم يكن في الغضا الا النارية الباقية بعد
الجمر لامتنع القصد من وجودها بالفعل فيه وجود الاثر وهو الرض والسحق ولا يدرك

باللمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها
حال الاشتعال مع هذه الباقية وكذلك النارية العاسية في الزجاج الذائب لو كان
مثل ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البرود مبصرا اذ هو شفاف
لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والاحساس بما في باطنه واعترض الامام عليه بان حرارة
الادوية الحارة كالفربيون انما تكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة
للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون ههنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء
نارية لكنها تسخن بدن الحي عند استعمالها عرضا بالخاصية كان قولا بانها تسخن بالخاصية
لا بالكيفية وهذا خلاف ما قال به الاطباء واجاب عنه المعلم بان الاجزاء النارية
التي في الفربيون انما تظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج فان قالوا بمثله ما نقضوا
مذهبهم والا لزمهم ما يرد على بطلان المذهب الثاني بخمسة امور من المشاهدات الاول
ان السخونة تحدث عن الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلاثة الباقية من غير
حصول نارية عرضية يمكن نفوذها في المتسخن كالمحكوك وهو الشيء اليابس الصلب الذي
لا يسيل كما في عينه كخشبتين يابستين فان المحكوك منهما يحمى بل يحترق من غير نار
وهو ما يغلب عليه الارضية كالمخلخل وهو الذي يحل قوامه بالنفخ رقيقا متخلخلا كهوا
كربالكاح النفخ عليه ومنع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يسخن لا محالة لان
الحركة الشديدة العنيفة لرد القوام وتحلل بعض السخونة وكالمخضخض وهو الجسم
الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا فانه يسخن ايضا الثاني ان الماء يبرد
منا بهين اذا انحا في اناء من احدهما تخصف اي يستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني
حل اي يستمل على النفخ والمسامات كالخزف فلو كان التسخين بنفوذ النار و
شوائب المائع لوجب ان يسخن الذي في المخلخل قبل الاخر لسهولة النفوذ فيه دون
وليس الامر كذلك الثالث ان الاناء المضموم المسدود يجب على تقدير هذا
المذهب ان يمتنع عن تسخينه فيه يسخن الماء الا لامتناع دخول شيء بعد سده اذا النار حل
وليس كذلك الرابع ان الماء في الصاحات اذا اطلت بالماء وسد راسها سدا محكما وضعت

مارقوة فانها تمس بعد صيرورته اكثر مما كانت وتصح صحة غليظة ما لم يفرغها
الدواب فحدوث السخونة والنار داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء
منها دليل على الاستحالة والكون معا وبهذا ان الاستدلال لان مرجعهما واحد الى انكاس
ان الحجر يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا تصعد بالطبع ولا فاتر هناك
فاذن هو للاستحالة لم تختلف الامزجة في الاعداد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال
قالوا ان العناصر المتعددة اذا تصغرت وامتزجت وتفاعلت بكيفياتها واستقرت
على كيفية وحدانية صارت واحدة من هذه الجهة مناسبة للمبدا الذي هو واحد
الذات فاستعدت استعدادا تاما ومناسبتها ان يفيض منه عليها ما يحفظ تركيبها
ويديرها على الاجتماع مدة ولولاه لتداعت سريعا الى الافتراق لتمنع طبايعها
ثم ان تصغر العناصر وامتزاجها على مراتب متفاوتة وبذلك تتفاوت حال الامزجة
بالقرب والبعد بالنسبة الى الاعتدال فتتفاوت محالها في الاستعداد لقبول حدوث الكمالات
المناسبة فتتفاوت الصور الفائضة عليها كمالا ونقصا ولما كان المركب المعدني بعيد
المزاج عن الاعتدال ضعيف الوحدة استحق صورة ناقصة قليلة الآثار بعيدة
المناسبة ولما كان النباتي اقرب منه الى الاعتدال والوحدة استحق صورة اتم
واكثر آثارا والحيوان اقرب الى الاعتدال والوحدة من النبات فاستحق صورة اشرف
واشبه بالمبدا الفياض مع عدم تناهيها بحسب الشخص يعني ان اشخاص الامزجة
غير متناهية لان التراكيب الممكنة من العناصر الاربعة غير متناهية ويكون بحسب كل
مزاج وان كان لكل نوع من المركبات مزاج ذو عرض له طرفا افراط وتفريط اذا
خرج عنه لم يكن ذلك النوع يعني ان لكل نوع مزاجا يناسب آثاره وخواصه المطلوبة
لكن ليس لهذا المزاج حد معين لا يتجاوزه الى جانبيه اذ ليس افراد نوع واحد كالانسان
مثلا على امزجة متساوية في الحرارة وسائر الكيفيات كيف والشخص الواحد يتغير
مزاجه في الكيفيات المتقابلة بحسب اسنانه المختلفة بل لكل نوع من المركبات له مزاج
من طرفي افراط وتفريط اذا جاوزهما هلك لكن ذلك المزاج الواقع بين الطرفين يسمى

الا ما هي من الامزجة وبهذا الاعتبار يتوسم من الطرفين امتدادا وسمي عرض المزاج
النوعي فمزاج الانسان مثلا يحتمل زيادة الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا
جاوز ذلك الحد من الحرارة لم يكن مزاج الانسان بل ربما كان مزاج نوع آخر كالاسد
مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك وكذا يحتمل نقصان الحرارة الى حد معين
لا يتجاوزه فاذا جاوزه لم يكن مزاجه بل ربما كان مزاج نوع آخر كالثعلب مثلا فاذا حصل
ذلك المزاج للانسان هلك ايضا وكذا الحال في ساير الكيفيات وهي اي الامزجة
تسعة لان مقادير الكيفيات المتضادة في الممتزج ان كانت متساوية فهو المعتدل و
الا فهو غير المعتدل وغير المعتدل اما خروجه عن الاعتدال في كيفية مفردة وهو اربعة اقسام
الخارج عن الاعتدال في الحرارة فقط او الرطوبة فقط او اليبوسة فقط او البرودة
فقط واما خروجه عن الاعتدال في الكيفيتين ولا يمكن في المتضادتين بل اما في الحرارة
واليبوسة او في الحرارة والرطوبة او في البرودة واليبوسة او في البرودة والرطوبة
فهذه اربعة اقسام اخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية والمعتدل واحد فيكون الجميع
تسعة والمعتدل لا يمكن وجوده لان اجزاءه متساوية في الميل الى احيازها الطبيعية
المتفاوتة فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض من الامور
المتساوية بعضها الآخر منها وطبايعها داعية الى الافتراق بالتوجه الى احيازها الطبيعية
المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال لانه يستدعي مدة لا يتحرك فيها
كيفية الى اخرى فلا يحصل فيها مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة وعدم انقطاعها
وبسببه ربما تمنع الاجزاء لاسباب خارجية بحيث يكون المائل الى العلو كالنار والهواء
في جهة السفل والمائل الى السفل كالارض والماء في جهة العلو فتتمانع الاجزاء وتتقاوم
لتساوي قواها في الميول وتبقى مجتمعة فيحصل المزاج بينها فلا يتعذر وجود ذلك
المعتدل واما الامتناع فلا يكفيه وتغاير الاجتماع قد يكون المنفصل كاصل الاجتماع
لا بد له من مقتض سوى الاجزاء اذ السبب لبقاء الاجتماع غير منحصر في غلبة عنصر و
قد يستدل بانه لو وجد المعتدل لكان له مكان طبيعي لما ثبت من ان كل جسم له مكان طبيعي

ومكانه الطبيعي لا يجوز ان يكون مكان احد بسائطه للزوم الترجيح من غير مرجح ولا مكانا
اخر غيره والا لزم الخلاء قبل حدوث المركب واجيب بانه يجوز ان يحصل لصورة
نوعية يقتضي حصوله في مكان بعض بسائطه وايضا لزوم الخلاء قبل حدوث المركب
ممنوع لجواز ان يكون مكانه مكانا طبيعيا لمركب آخر ومطلق المركب عندهم قديم وان
كان كل واحد من افراده حادثا كما مر او مكانا قسريا لبعض البسائط قد يشغله
قسر القسر بالضرورة الخلاء وايضا المختار ان مكانه الطبيعي حيث اتفق وجوده وقد مر تحقيق
ذلك اقول ويرد على الوجهين انهما انما يدلان على امتناع وجود مركب مساو
مقول بسائطه لا على امتناع وجود مركب مساوي مقادير كيفيات الاولى اعني
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والمراد بالمعتدل منها هو الثاني دون
الاول اذ لو كان المراد بالمعتدل هو المعنى الاول لم ينحصر الخارج عن الاعتدال
في الاقسام الثمانية المذكورة لان الخارج عن الاعتدال بهذا المعنى يمكن ان يكون
كيفياته الاول متساوية ويكون مقول بسائطه متفاوتة بحسب مقادير تناهي الكم او
الوضع او غير ذلك كتفاوت ابعاده من الكواكب الطبيعية على ما مر فما قلنا من
كلام المص وعد على المعتدل ما يوجد من كيفيات العناصر وكيفياتها الاربع
الذي يمنع له ويتبع بحاله ويكون الشيء يحاله مثلا شأن الاسد الجراءة والاقدام
والارنب الخوف والجبن فيتعلق بالاول غلبة الحرارة وبالثاني غلبة البرودة والمعتدل
بالمعنى الاول يقال له المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثاني يقال له المعتدل العرضي والطبي
الاول مشتق من التعادل بمعنى التساوي والثاني من العدل في القسمة وغير المعتدل
بهذا المعنى ايضا ثمانية اقسام لانه اما ان يكون خروجه عن الاعتدال بكيفية واحدة
من الاربع فيكون احر مما ينبغي او ابرد او ارطب او ايبس واما بكيفيتين غير متضادتين
فيكون احر وارطب او احر وايبس او ابرد وارطب او ابرد وايبس فحول
تسعة ان حمل على الاول لم يكن الموجود منها الا ثمانية على ما زعموا وكان تقسيم
الى الاقسام التسعة تشبها بحسب الوجه العقلي في بادي الرأي من غير رجوع

بران ولذا قال الشيخ في القانون والمزاج بحسب الوجه القسمة العقلية بالنظر
المطلق غير مضاف الى شيء فهو على وجهين واحد الوجهين ان يكون المزاج معتدلا
وان حمل على الثاني يكون جميع الاقسام موجودة واعترض الكاتبي في شرح الملخص
بان الخروج عن الاعتدال بالمعنى الثاني بكيفيتين متضادتين ممكن بان يزيد الحرارة و
البرودة جميعا على القدر اللائق بالممتزج او ينقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة
والملزوم من ذلك كون المتضادين غالبين ومغلوبين معا كما في الخارج عن الاعتدال
بكيفية لان المعتبر ثمة زيادة كل على الاخرى وههنا على قدر اللائق لا على الاخرى
واذا جاز ذلك فالخروج اما ان يكون بكيفية او بكيفيتين او بثلاث كيفيات او بالكيفيات
الاربع جميعا والاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب اربعة اعني الكيفيات في اثنين
اعني الزيادة والنقصان والثاني اربعة وعشرون قسما لان الكيفيتين الخارجتين اما
الحرارة مع البرودة او مع الرطوبة او مع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة او مع
اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة نضربها في اربع حالات هي زيادة الكيفيتين
ونقصانهما وزيادة الاولى مع نقصان الثانية وبالعكس والثالث اثنان وثلثون
قسما لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة او مع البرودة واليبوسة او مع
الرطوبة واليبوسة واما بالبرودة مع الرطوبة واليبوسة فيصير اربعة نضربها في
ثماني حالات هي زيادة الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع
نقصان الاخريين ونقصان كل مع زيادة الاخريين والرابع ستة عشر قسما على عدد
الحالات الممكنة اعني زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها وزيادة كل منها مع نقصان الثلث
الباقية وبالعكس فهذه عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخريين وهي ستة لان
المتزايدين اما الفاعلان واما المنفعلان واما كل من الفاعلين مع كل من المنفعلين فجميع
الاقسام الممكنة ثمانون الا اثنتين وستون على ما ذكره المعترض فانه جعل اقسام
الخروج بكيفيتين ثمانية عشر لا اربعة وعشرين على ما ذكرنا وقال المركب الثنائي
من الكيفيات الاربع ستة وفي كل واحد من الاقسام الستة اما ان يكون الخروج

بالزيادة فيهما او بالنقصان فيهما او بالزيادة في احدهما والنقصان في الآخر
فيضرب الثلثة في الستة فيرتقي الى ثمانية عشر وكذا يجعل اقسام الخروج في اربع
كيفيات فاما ان يكون الخروج في كل منها بالزيادة او بالنقصان او في بعضها
بالزيادة وفي بعضها بالنقصان و2 اما ان يكون الزيادة في كيفية او في كيفيتين او
في ثلث كيفيات فاقسامه خمسة وذلك خبط منه لانه لما اعتبر في الخروج بكيفية
زيادة كل من الكيفيات ونقصانها وكذا اعتبر ذلك في الخروج بثلث كيفيات
كان الواجب عليه ان يعتبر ذلك ايضا في الخروج بكيفيتين وكذا في الخروج بالكيفيات
الاربع حتى فاستقص بذلك الاحتمال ستة عشر قسما من الاول واحد عشر قسما من الثاني واعلم
ان الاعتدال الطبي في المزاج مبني على التناسب بين الكيفيات على الوجه الذي
ينبغي فاذا كان ضعف نوعه فهذه النسبة ما دامت تكون مرعية كان المزاج معتدلا
ولا يقدح في ذلك ان يكون اجزاؤه الحارة مثلا عشرين والباردة عشرة او الحارة
ثلثين والباردة خمسة عشر الى غير ذلك مما يدعى فيه تلك النسبة ولكن ان يكون
نوع ذلك المركب فلا يتصور ح زيادة الاجزاء الحارة والباردة كون المركب
احر وابرد مما ينبغي لان كون الحرارة ضعف البرودة ان كان باقيا مع تلك
الزيادة فيكان المزاج معتدلا وان لم يكن باقيا معها فاما ان يكون الحرارة اقل من
الضعف فيكون ابرد مما ينبغي او اكثر فيكون احر مما ينبغي فظهر ان الخارج عن
الاعتدال الطبي بمثابة كالخارج عن الاعتدال الحقيقي كذلك الفصل الثالث
في بقية احكام الاجسام لما ذكر في الفصل الثاني اقسام الاجسام واراد البحث عنها
البحث عن بعض احكامها ذكر في هذا الفصل بقية احكام الاجسام فقال ويشترك
الاجسام في وجوب التناهي اي الاجسام كلها متناهية الابعاد لوجوب اتصاف
ما فرض لحده بعد مقابلته بمثله مع فرض نقصانه عنه يعني يمتنع وجود بعد غير
متناه لان ما فرض لحده التناهي يجب ان يتصف بالتناهي اي كل ما فرض انه
غير متناه يلزمه ان يكون متناهيا وكل ما يلزم من فرض عدمه يكون محالا فوجود

بعد غير متناه يكون محالا وانما قلنا ان كل ما فرض انه غير متناه يلزمه التناهي لان
ما فرض انه غير متناه اذا نقص منه مثلا اي ما فرض انه غير متناه مع فرض نقصانه عنه
وذلك بان يفرض من مبدأ معين خط غير متناه ويفرض خط آخر غير متناه ايضا من بعد
مبدأ ذلك الخط بذراع مثلا ثم نطبق الثاني على الاول فاما ان يذهب الثاني
والاول لزم ان يكون الناقص مثل الزائد وهو ممتنع واذا انقطع الثاني لزم ان يكون
متناهيا والاول زائد عليه بمقدار متناه وهو ذراع فيكون الاول ايضا متناهيا
فلزم تناهيهما على تقدير لا تناهيهما فيكون لا تناهيهما محالا وهذا هو برهان التطبيق
المذكور في ابطال التسلسل وقد مر الكلام عليه سؤالا وجوابا والحفظ النسبة بين ضلعي
الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف الثاني به هذا برهان آخر تقريره ان
كل زاوية فان لضلعيها نسبة الى ما اشتملا عليه يعني الى بعد ما بينهما وتلك النسبة
محفوظة بالغا ما بلغا يعني اذا امتدا عشرة اذرع مثلا وكان بعد ما بينهما ذراعا
فاذا امتدا عشرين ذراعا كان بعد ما بينهما ذراعين واذا امتدا خمسين كان خمسة
اذرع وعلى هذا فقس وبهذا حفظ معنى نسبتهما الى بعد ما بينهما ولا شك ان بعد ما بينهما
متناه لكونه محصورا بين حاصرين فاذا ذهب الضلعان الى غير النهاية لزم ان
يكون نسبة المتناهي اعني الامتداد الاول وهو عشرة اذرع في هذا الفرض الى
المتناهي اعني البعد الاول وهو ذراع بالفرض كنسبة غير المتناهي اعني الضلع
الذاهب الى غير النهاية الى المتناهي اعني بعد ما بين الضلعين الذاهبين الى غير النهاية
هف هذا وقد قيل في شرح هذا المقام ان الابعاد متناهية لان النسبة بين ضلعي
الزاوية وما اشتمل الضلعان عليه من البعد الواقع بينهما محفوظة بان يكون تزايد
البعد بين الضلعين بحسب تزايد الضلعين اي اذا كان طول كل من الضلعين ذراعا
يكون البعد بينهما ذراعا واذا كان عشرة اذرع يكون البعد بينهما عشرة اذرع وعلى
هذا يزداد البعد بينهما بمقدار تزايدهما والبعد بين الضلعين متناه لكونه محصورا
بين حاصرين فيلزم ان يكون الضلعان ايضا على تقدير ذهابهما الى غير النهاية متناهيين

لمساواتها لبعدما بينهما الذي هو متناه بالضرورة ثم قيل واصل هذا البرهان
هو البرهان المسمى بالترسي وهو ان نفرض محيطا خيم مستديرا كمحيط ترس مثلا او نفرض محيط
دايرة وتقسمه ستة اقسام متساوية ونصل كل نقطتين متقابلتين من مبادي
تلك الاقسام فيحصل هناك خطوط ثلثة متقاطعة على مركز الدايرة هي اقطارها و
تحدث عند المركز ست زوايا متساوية لتساوي القسي التي كل نقطة تعرض سطح
سطح محيط به اربع قوايم وقد قسمت تلك اقساما ستة متساوية فكانت كل
ثلثي قايمة تحيط بها ضلعان هما نصفا قطرين من تلك الاقطار وهذان الضلعان
الاذان ذكرهما المصنف اعني ضلعي زاوية تكون الانفراج بينهما مساويا للامتداد
وذلك انه اذا انفصل من بين الضلعين خطان متساويان ووصل من المنفصلين بخط
مستقيم يحدث هناك مثلث متساوي الاضلاع لان مجموع زوايا المثلث مساوية
لقايمتين فلما كان احدها اعني التي بين الضلعين ثلثي قايمة وجب ان تكون الزاويتان
اللتان على القاعدة اعني الخط الواصل بين المنفصلين متساويتين لتساوي الساقين
ان تكون كل واحدة منهما ثلثي قايمة ايضا فتكون زوايا المثلث متساوية فوجب ان
تكون اضلاعه ايضا متساوية فاذا فرض كل واحد من الضلعين قد امتد عشرا كان
الانفراج بينهما عشرا ايضا واذا امتدا مائة كان الانفراج مائة وهكذا فاذا
انهما امتدا الى غير النهاية كان الانفراج بينهما موصوفا باللاتناهي قطعا فيلزم
كون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وانه محال ولما وجب كون الانفراج متناهيا
وجب ان يكون امتدادهما ايضا متناهيا فتكون الابعاد ايضا متناهية لان المفروض
امتدادهما امتداد الابعاد اقول لا يخفى على المتامل ان كلام العاقل الاول
يصح لان دعوى المساواة بين الضلعين والانفراج ما بينهما انما يصح ان لو قيدا
بانهما بمقدار ثلثي قايمة او الضلعان بانهما ضلعا مثلث متساوي الاضلاع
وحيث لم يتقيد فالمساواة ممنوعة وانه بالبرهان السلمي وهو ان يقال نفرض مثلثين
ينفرجان كساقي مثلث بحيث يكون البعد بينهما بعد ذلك ذراعا ذراعا وبعد ذا

160

ذراعين ذراعين وعلى هذا فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه بالضرورة
اشبه منه بالبرهان الترسي هو قول العاقل الثاني واصل هذا البرهان هو البرهان الكرسي
محل بحث وان كلام المصنف لا يمكن ان يحمل على احد هذين البرهانين لانه اطلق
ولم يقيدها بالمساواة ولا اشارة فيه الى القيود التي لا بد منها فيهما واعلم ان
هذين البرهانين مع ما ذكرناه في شرح كلام المصنف لو تمّا انما دلّ على امتناع لا تناهي
الابعاد من جميع الجهات او من جهتين ولا يدل على امتناعه في جهة واحدة ولو جوّز
مجوّز اسطوانة غير متناهية لم يتم ومع ذلك اقول يرد على جميعها ان الاستحالة انما
نشات من فرض امرين متنافيين كفرض وجود زيد مع عدمه فان وجود خط واصل
بين الضلعين يستحيل مع عدم تناهيهما فان الخط الواصل بينهما انما يصل بين نقطتين
منهما فهما ينتهيان عند تلك النقطتين كيف لا ويكون كل منهما محصورا بين الاخر و
ذلك الخط الواصل واتحاد الحد واستغناء التقسيم فيه يدل على الوحدة اختلفوا
في ان الاجسام متماثلة اي متحدة الحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض او متخالفة
بالحقيقة فذهب الاشاعرة الى انها متماثلة وهذا اصل يبتنى عليه كثير من قواعد الاسلام
كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته
المعينة لا بد ان يكون لمرجح مختار او نسبة الموجب الى الكل على السواء ولما جاز
على كل جسم ما يجوز على الآخر كالبرد على النار والخرق على السماء ثبت جواز ما نقل
من معجزات واحوال القيامة ومبنى هذا الاصل عندهم على ان اجزاء الجسم ليست
الا الجواهر الفردة وانها متماثلة لا تتصور فيها اختلاف حقيقة وقد يستدل بوجوه
احدها ان الاجسام يتعذر استواؤها في الاعراض لتلتبس بعضها بالبعض ولو لا
تماثلها لما كان كذلك واجيب بان هذه الدلالة انما تصح في حق من تصفح جميع الاجسام
وشاهد التباس كل واحد منها بكل ما عداها واما بدون ذلك فليس الا الرجم والاثبات
بالظن وثانيها انها بأسرها متساوية في قبول جميع الاعراض فتكون متساوية في
الحقيقة واجيب عنه بانه لم يصح عندنا ان اجرام النار قابلة لكثافة الارضية وان

جرم الفلك قابل للصفات الزائدة وقصة ابراهيم عليه جزوية فلا يدل على الحكم الكلي
ايضا فلم لا يجوز ان يقال ان اودع خلق في بدن ابراهيم كيفية عند تسلط مماسة ان
كما في النعامة وغيرها ثم بتقدير تسليم استواء الكل في قبول الاعراض فلا يلزم منه استواؤها
في تمام الماهية لان الاشتراك في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات والثاني
ان الجسم لا معنى له الا الحاصل في الحيز فالاجسام باسرها متساوية فيه فيكون متساوية
في الماهية واجيب بان الحصول في الحيز ليس ذات الجسم بل حكما من احكامه وقد ذكرنا
ان التساوي في اللوازم لا يدل على التساوي في الملزومات وقال المصنف في تلخيص
المحصل الحد الدال على ماهية الجسم مع اختلاف الاقوال فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع
التشاجر فيه ولذلك اتفق الكل على انها متماثلة فان المختلفات اذا اجتمعت في حد
واحد وقع في التقسيم ضرورة كما يقال الجسم اما القابل للابعاد او المشتمل عليها ويراد
الطبيعي والتعليمي والنظام يقول بتخالفها لتخالف خواصها وذلك يوجب تخالف الانواع
لا تخالف المفهوم من الحد فالمصنف توهم ان المراد تماثلها اتحادها في مفهوم الجسم وان
كانت هي انواعا مختلفة مندرجة تحته **والضرورة قضت ببقائها** وذهب الجمهور الى
ان الاجسام باقية زمانين واكثرهم بالضرورة بمعنى انا نعلم بالضرورة ان كما شاهدناه
وشاهدناه بعينها التي كانت من غير تبدل في الذات بل ان كان ففي
العوارض والهيئات لا يقال ان الحس يشاهدها باقية لورود الاعتراض بانه يجوز ان
يكون ذلك بتجدد الامثال كما في الاعراض وخالفهم النظام فقال ان الاجسام
لا تبقى زمانين فزعم بعضهم ان قوله هذا مبني على ان الجسم عنده مجموع اعراض والاعراض
غير باقية وقد نبهناك على انه ليس مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم
من الاعراض اجسام قائمة بانفسها وقال بعضهم ان ما ذكره في عدم بقاء الاعراض
لما كان جاريا في الاجسام ايضا اعتقد النظام تمام الدليل على صحتها فالتزم
انها لا تبقى زمانين وانها تتجدد بتجدد الامثال وقيل انه قال بذلك لانه قال بان
الاعدام من المؤثر غير معقول وانه لا ضد للاجسام حتى يقولوا انه ينتفي بطريان

الضد ومذهبه ان الاجسام تبقى عند العبادة فلا بد لمن النظام غير محمد عليه قيد
قيل انه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فذهب وهم البعض الى انه
لا يقول ببقائها بمعنى توهم السامعون ان حاجتها الى المؤثر كذلك لا تتصور الا
اذا كانت متجددة غير باقية فنقلوا عنه ما توهموه من كلامه لا ما قصده بل ان انها
غير باقية حال الحال مؤثرها **ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة** اي الطعوم **والمرئية**
اي الالوان والاضواء **والمسموعة** اي الروائح **كالهواء** فانه خال عن هذه الكيفيات
لا الاحساس بها وعدم الاحساس فما من شانه ان يحس به من غير مانع يستعقب النفي
والا لادى الى السفسطة ونقلوا عن الشيخ ابي الحسن الاشعري خلافه وادعوا انه
قاس اللون على الكون يعني لما امتنع خلو الجسم عن الكون امتنع خلوه عن اللون قياسا
عليه وكذا قاس قبل الاتصاف عليها بعده وقال كما امتنع خلو الجسم عن اللون بعد
الاتصاف بلون معين فان العادة قد جرت بخلق الالوان عقيب وجوده امتنع
خلوه عنها قبل الاتصاف قياسا عليه ومنع القياس الاول بحصول الكون و
اللون عن الجامع والقياس الثاني بالفرق بين الصورتين وهو ان امتناع الخلو
بعد الاتصاف لانه موقوف على طريان الضد وقبل الاتصاف لا يكون موقوفا
على ذلك ان صح هذا الطرق والاستغناء الحكم في الاصل وقلنا بجواز الخلو بعد الاتصاف
على ان الاستدلال بالتمثيل في امثال هذه المباحث التي تطلب فيها اليقين
مستبعد جدا لانه على تقدير تمامه لا يفيد الا ظنا ضعيفا **ويجوز رؤيتها بشرط الضوء**
واللون وهو ضروري اختلفوا في ان الاجسام هل هي مرئية بذواتها ام لا فقد
الحكماء انها ليست مرئية بذواتها بل المرئي اولا وبالذات هو الالوان والاضواء
القائمة بسطوح الاجسام والا لرئي الهواء لكنه غير مرئي لخلوه عنهما ثم العقل يحكم من
هذا الاحساس بحكم بان بين تلك السطوح جواهر ممتدة في الجهات اعني الاجسام
فهي مرئية ثانيا وبالعرض وذهب المتكلمون الى انها مرئية بذواتها واختار المصنف
هذا المذهب وادعى الضرورة في ذلك واشار الى الجواب عما قالوا في الهواء

من انه غير مرئي لخلوه عن الاضواء والالوان بان رؤية الاجسام مشروطة بكونها
بها واستدلت الاشاعرة بان باري الطول والعرض والطول لا يجوز ان يكون عرضا
لانه فرع كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى فلو كان الطول عرضا لكان محله
الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض باكثر من محل واحد فالجزء الموصوف بالطول
يكون اكثر مقدارا مما ليس موصوفا به فيكون الطول قابلا للقسمة وموضع واذا كان
الطول عند الجمهور والطول عرضي فالجوهر مرئي وضعفه ظ والاجسام كلها حادثة
لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة فانها لا تخلو عن الحركة والسكون
لان كل جسم فله وضع وموضع فان كان مستقلا عن احدهما كان متحركا والا كان ساكنا
وكل منهما حادث وهذا آه اما الحركة فلوجوه احدها انها تقتضي المسبوقية بالغير لكونها
انتقالا من حال الى حال والانتقال من حال الى اخرى لا بد ان يكون مسبوقا بكون
الحال المنتقل عنها وهذا السبق زماني حيث لم يجامع فيه السابق المسبوق والمسبوق
بالغير سبقا زمانيا مسبوق بالعدم لان معنى عدم مجامعة السابق المسبوق ان
يوجد السابق ولا يوجد المسبوق والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث ههنا واعترض
عليه بانكم ان اردتم بكون الحركة مقتضية للمسبوقية بالغير انها تقتضي ان يكون ماهيتها
مسبوقة بالغير فهو ممنوع وان اردتم به انها تقتضي ان يكون كل جزئي وفرد منها مسبوقا
بالغير فهو مسلم لكنه لا يقتضي حدوث ماهية الحركة اذ يجوز ان يكون لها جزئيات
غير متناهية ويكون قبل كل حركة جزئية حركة اخرى لا الى نهاية ويكون ماهية الحركة
محفوظة بتعاقب تلك الافراد الى كل واحد منها حادث ولا يلزم من مسبوقية كل
واحد منها بآخر ان يكون مجموع الجزئيات مسبوقا بالشيء آخر عن الجزئيات على معنى
انه لا يوجد مع ذلك الغير شيء من تلك الحركات حتى يلزم انقطاعها فيكون الماهية
ايضا حادثة مسبوقة بذلك الغير واجيب عنه تارة باثبات المقدمة الممنوعة في
قوله الحركة تقتضي ان يكون ماهيتها مسبوقة بالغير وذلك لوجهين احدهما ان
الحركة مركبة من امر منقض ومن امر متحصل لان الحركة لا بد ان يكون منقسمة الى اجزاء لا يكون

اجتماعهما ولا شك ان الامر المتحصل مسبوق بالامر المنقضي وماهية الحركة لا تحصل
الا بهما فهي ايضا مسبوقة بالامر المنقضي ضرورة ان مسبوقية الجزء تستلزم مسبوقية
الكل ودفع بان ماهية الحركة حاصلة في كل واحد من الامر المنقضي والامر المتحصل
منها لان الحركة لا تنقسم الا الى اجزاء كل واحد منها حركة فكل واحد من المنقضي
والمتحصل جزئي من جزئيات ماهية الحركة فهي محفوظة بكل منهما فلا يلزم من مسبوقية
المتحصل بالمنقضي الا مسبوقية فرد من ماهية الحركة بفرد آخر منها لا مسبوقية الماهية
بغيرها من الماهيات وهكذا الحال اذا قسم ذلك المنقضي الى جزئين يتقدم احدهما
على الآخر فان كل واحد من هذين الجزئين ايضا جزئي لماهية الحركة الموجودة فيه
وثانيهما ان كل جزئي من جزئيات الحركة لما كان حادثا كان مسبوقا بعدم ازلي
فيجتمع عدمات تلك الحركات في الازل فلا يوجد ماهية الحركة في الازل والا لوجد في
ضمن جزئي من جزئياتها فيجتمع وجود ذلك الجزئي وعدمه معا في الازل وانه محال
ودفع ذلك بان الازل ليس وقتا محدودا وزمانا مخصوصا اجتمع فيه عدمات
الحركات كلها حتى ان وجد فيه شيء منها جامع عدمه فلزم اجتماع النقيضين بل معنى
كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها ولا ترتب بينها بخلاف وجوداتها
فان لها بداية وترتبا فليس شيء من اجزاء الازل الا وينطبع فيه شيء من تلك
العدمات التي لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات وليس لاجزاء الازل
انقطاع في جانب الماضي فاذا وجد في كل جزء منها حركة وانطبع فيه عدمها لم يكن
فيه المحذور الا ان الوهم قاصر عن ادراك الازل فيحسبه وقتا معينا اجتمع فيه
وجود الحركة مع عدمها وتارة بابطال السند المساوي اعني تعاقب الافراد
الغير المتناهية للحركة وذلك يعين ما سنذكر في المتن من الدلالة على تناهي جزئيات
الحركة والسكون واقول ان ما سيأتي العرض من حدوث كل جزئي من جزئيات
الحركة كاف للمستدل تتميما ولا حاجة الى الاستدلال على حدوث ماهيتها فانه
تتم الدلالة على ان جزئياتها متناهية وبهاتين المقدمتين يثبت ما ادعاه من

حدوث الاجسام على ما سيظهر مع انه يثبت حدوث الحركة ايضا بعد ثبوت حدوث
المقدمتين لان الامور المتناهية اذا كان كل واحد منها حادثا كان مجموعها ايضا
حادثا واذا كان مجموع حركات جسم حادثا كان الجسم ايضا حادثا بانها لحركته
التطبيق وقد عرفتهما في مبحث ابطال التسلسل وتقريرهما ههنا ان يقول لو كان حركة
ازلية كان لنا ان نفرض من جزء معين منها كدورة معينة مثلا الى ما لا بداية له جملة
واحدة ونفرض ايضا من جزء قبلها بعدد متناه كعشر دورات مثلا جملة اخرى ثم
نطبق الجملتين ونسوق الكلام الى اخره على ما مر وقد عرفت ان برهان التطبيق انما يدل
على امتناع لاتناهي الامور الموجودة معا واما طريقة التضايف وتقريرها ان
الحركة يجب بالضرورة من اجزائها بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ولنجعلها دورات
مثلا فلو كانت حركة ازلية كان تلك الدورات غير متناهية ولكن لنا ان نأخذ
من دورة معينة الى ما لا بداية له فتحصل تلك الدورة التي هي الجزء الاخير في هذه
السلسلة الغير المتناهية موصوفة بالمسبوقية وليست موصوفة بالسابقية وكل واحد
من اجزائها الاخر موصوف بالمسبوقية والسابقية معا اذ لو وجد فيهما سابق غير
موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة ثم كل سابق مسبوق من غير عكس كلي كما عرفت في الجزء الاخير
المذكور فيكون عدد المسبوقية ازيد من عدد السابقية بواحد وانه محال لانهما متضايفان
حقيقيان يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون بازاء كل واحد
من احدهما واحد من الاخر واما السكون فلانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم
باطل اما الملازمة فلانه وجودي وكل وجودي قديم يمتنع زواله على ما مر لانه ان
كان واجبا لذاته فظاهر امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى واجب لذاته
دفعا للتسلسل ولا يكون ذلك الواجب مختارا لما مر من ان العدم لا يستند الى
المختار بل يكون موجبا فان لم يتوقف تأثيره في ذلك القديم على شرط اصلا كان
ذاته كافيا في ايجاده لزم من عدمه عدم الواجب لانه يلزم ذاته من حيث هي
اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فيكون عدمه محالا وان توقف تأثيره فيه على

فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم المشروط به اولى بالحدوث بل يكون
ذلك الشرط ايضا قديما ويعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب بلا شرط او
بشرط ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب لا بشرط دفعا للتسلسل في
الامور المرتبة الموجودة معا فلو عدم هذا الصادر المنتهي اليه عدم الواجب ايضا
واذا امتنع عدم هذا الشرط مع امتناع عدم الواجب امتنع عدم مشروطه ايضا
هكذا الى القديم الذي كلامنا فيه وهو المطلوب واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل
اما الاتفاق فلان الاجسام عند الحكماء منحصرة في الفلكيات وحركتها واجبة عندهم
وفي العنصريات وحركتها جائزة فلا شيء من الاجسام يمتنع عليه الحركة واما الدليل
فلان الاجسام اما بسيطة فيجوز على كل جزء من البسيط ما صح على الجزء الاخر
فيصح ان يماس يساره ما ماس يمينه وبالعكس وما هو الا بالحركة واما مركبة من البسائط
فيصح على بسائطها الحركة كما ذكرنا ويلزم منه صحة الحركة على المركب ولو في الوضع
اعترض عليه بوجوه الاول انا لا نسلم ان السكون امر وجودي بل هو عدم الحركة عما
من شأنه ان يكون متحركا فاذا كان ما بالجسم ازلا جاز زواله لان الامور العدمية
الازلية يجوز زوالها كاعدام الحوادث اليومية واجيب عن ذلك بان السكون
اعني حصول الجسم في الحيز المحسوس فيكون موجودا وهو تمام ماهية الحركة والسكون
وامتيازهما بالعوارض الخارجة فيكون السكون موجودا كالحركة وقد يعترض على
الدليل فيقال لو وجد جسم قديم لزم احد الامرين اما ان يكون له كون قديم او
لا يكون هناك حال كل كون كون لا الى نهاية واللازم بقسميه باطل اما الملازمة
فلان الجسم لا بد له من كون فان وجد له كون غير مسبوق باخر لزم الاول والا لزم خلو
الجسم عن الكون والا لزم الثاني وهو ظاهر واما بطلان القسم الاول فبما مر من حدوث
السكون واما بطلان القسم الثاني فبطريق التطبيق والتضايف بانهما انما لا يتم ان
العدم لا يستند الى المختار وقد مر الكلام عليه بانهما انما لا يتم ان الشرط الذي
يتوقف عليه السكون القديم يجب ان يكون قديما حتى يعود الكلام فيه وفي صدوره

عن الواجب لم لا يجوز ان يكون عدما ازليا كعدم حادث مثلا فاذا وجد ذلك الحادث
زال السكون لزوال شرطه لا لزوال الواجب حتى يلزم بانتفائه ما تسلسل هذا العدم
الازلي لكونه ممكنا لا بد ان يستند الى عدم واجب اعني عدم الممتنع اما ابتداء واما
بواسطة ازلية كما ان الوجود الممكن الازلي لا بد ان يستند الى وجود واجب اما ابتداء
او بواسطة ازلية دفعا للتسلسل فيكون زواله مستلزما لزوال الواجب اعني العدم
الواجب الذي انتهى اليه اسناده فالمحذور لازم لم يندفع قلنا العدمات الازلية
الممكنة جاز ان يستند كل واحد منها الى عدم ازلي آخر ممكن من غير ان ينتهي الى عدم واجب
بل يترتب العدمات الممكنة ترتبا ذاتيا الى ما لا نهاية له وليس ذلك تسلسلا في
واما ثانيا فنختار انها اي جزئيات الحركة والسكون فلان وجود ما لا تناهى في التطبيق
غير مرة في مبحث ابطال التسلسل اول هذا البحث ان وجود ما لا يتناهى
مطلقا ليس بمحال اما اولا فلانه ان يكون ما لا يتناهى موجودا معا كجزئيات الحركة يمكن ان
يكون غير متناهية وجزئيات السكون ايضا اذا لم يجتمع في الوجود وبوصف كل
حادث بالاضافتين المتقابلين وجب زيادة المتصف باحدهما من حيث هو كذلك
على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص والزائد ايضا ودليل آخر تقريره ان كل حادث
موصوف بالاضافتين المتقابلتين اي بكونه سابقا على ما بعده وبكونه لاحقا لما قبله
والاعتباران مختلفان وان كانا في ذات واحدة فاذا اعتبرنا الحوادث
الماضية المبتدئة من الآن مرة من احدهما من حيث كل واحد منها سابق والاخرى من
حيث هو بعينه لاحق كان السوابق واللواحق المتباينتان بالاعتبار منطبقتين
في الوجود ويجب زيادة المتصف باحدهما من حيث هو متصف بها على المتصف بالاخر
اي يجب ان يكون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع الزائد فيه بواحدة
وذلك لان المتضايفين الحقيقيين يجب تساويهما في العدد والحادث الآني
مسبوق محض فلا بد ان يكون في الحوادث الماضية سابق محض والازل عدد
المسبوقية بواحدة فاذن اللواحق متناهية في الماضي ووجب انقطاعها لانقطاع

السوابق والسوابق الزائدة عليها بمقدار متناه اعني بواحدة متناهية ايضا فيلزم
ان يتناهى ما فرض انه غير متناه هذا خلف وهذا الدليل راجع الى التطبيق في الحقيقة مع قلة
مؤنة في تحصيل الجملتين كانهما حاصلتان في الخارج بلا عمل منا وقد مر مثل ذلك في
مبحث ابطال التسلسل من ان كل واحد من السلسلة علة باعتبار ومعلول باعتبار فكانهما
جملتان متطابقتان في الخارج احديهما بحسب العلية والاخرى بحسب المعلولية و
الضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية لان تلك الحوادث لا
توجد قبل ذلك الاول والا لكان منفكا عنها باسرها واذا لم يوجد قبله كان حادثا
مثلها فالاجسام حادثة ولما استحال قيام الاعراض الا بها وذلك بناء على ان المجردات
لم تثبت عنده فالاعراض القائمة بها ايضا عرضية عنده فينحصر الاعراض عنده في
الجسمانية ولما ثبت ان معروضاتها اعني الاجسام حادثة ثبت حدوثها اي الاعراض
باسرها ولما تبين حدوث الاجسام واعراضها اراد ان يبين اجوبة دلائل القائلين
بقدمهما وتقريره الدليل الاول منها ان الاجسام لو كانت حادثة لتوقف حدوثها
على امر حادث مختص بوقت حدوثها اذ لو لم يتوقف عليه لزم الترجيح بلا مرجح لان
اختصاص حدوثها بذلك الوقت دون ما عداه من الاوقات مع تساوي
نسبتها الى جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام في ذلك الامر الحادث
واختصاصه بوقت معين كما في الحادث الاول ويلزم التسلسل والجواب ان
حدوثها لا يتوقف على امر حادث مختص بوقت حدوثها بل جميع ما لا بد منه في
حدوثها حاصل في الازل واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله اي اختصاص
حدوث الاجسام بوقت الحدوث دون ما عداه من الاوقات انما لاجل ان لا وقت
قبل ذلك الوقت فلا يلزم الترجيح من غير مرجح فان الاوقات التي يطلب فيها الترجيح
هناك معدومة اذ الزمان هناك موهوم لا وجود له الا مع اول وجود العالم
ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم فطلب الترجيح في تلك الاجزاء يوقع
الاشتباه الاحكام الوهمية في الامور الفرضية العرفية وانها غير مقبولة اصلا و

اولى هذا الكلام على تقدير تمامه انما يدل على ان لا يطلب وجه الترجيح فيما بين
الاوقات التي قبل وقت الحدوث اذ لا زمان هناك لا في الاوقات التي بعده
فاختصاص الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات التي بعده
ترجيح بلا مرجح واجاب بعضهم بان اختصاص الحدوث بذلك الوقت دون ما عداه
لاجل تعلق الارادة القديمة فلم يلزم احد المحذورين الا التوقف على امر آخر مخصص
لا الترجيح بلا مرجح فان تعلق الارادة هو المخصص والمرجح واورد عليه ان ذلك التعلق
اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما وجب ان يكون المتعلق به الذي كان في
وجوده هذا التعلق ايضا قديما اذ لو اختص بوقت دون آخر لزم الترجيح بلا مرجح لان
الترجيح الحاصل من ذلك التعلق يعم الاوقات باسرها لا يقال لعل الارادة القديمة
تعلقت في الازل بوجوده في وقت معين فاذا حضر ذلك الوقت وجد بذلك التعلق
القديم من غير احتياج الى امر حادث لانا نقول هو موقوف وجوده على حضور ذلك
الوقت الذي هو حادث وان كان تعلق الارادة القديمة حادثا ننقل الكلام اليه
فان كان حدوثه بتعلق آخر حادث وهكذا لتسلسلت التعلقات الى ما لا نهاية
فاما ان لم يرضوا بهذا التسلسل في مقام المنع مع كونه خلاف مذهبهم واما ان يقولوا
ان التعلق امر اعتباري فلا يحتاج حدوثه الى مؤثر الا ان البديهة تشهد بان كل حادث
وجوديا كان او عدميا يحتاج الى تأثير يخصصه بوقت حدوثه قيل لو صح الدليل بتمامه
لزم ان يكون الحادث اليومي قديما لجريان الدليل بعينه فيه لا يقال الحادث
اليومي مستند الى الحوادث الفلكية من الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية
وكل منها مسبوق بآخر لا الى نهاية ومثل هذا التسلسل جائز بخلاف التسلسل في
الامور المترتبة المجتمعة لانا نقول اذا سلم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة لم لا
يجوز ان يكون حدوث الاجسام مشروطا بشرط مسبوق بآخر لا الى نهاية فيكون
حدوث العالم الجسماني عن المبدأ القديم بتسلسل الحوادث المتعاقبة كما في الحوادث
اليومية فان قيل تسلسل الشروط المتعاقبة انما يتصور فيما له مادة تتوارد عليها استعدادات

متواردة بتلك الشروط عليها لقبول الحادث المشروط بتلك الشروط حتى اذا كمل
الاستعداد فاض عليها من المبدأ القديم ما هي مستعدة له وما سوى العالم الجسماني ليس له
مادة حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة في حدوث العالم عليها قلنا لا نسلم ان
الشرائط والحوادث المتعاقبة انما يتصور في الماديات اذ قد يكون تصورات متسلسلة
لامر مجرد عن المادة وتوابعها كل سابق منها شرط للاحق الى ان ينتهي الى ما هو
شرط لحدوث العالم الجسماني تقرير الدليل الثاني ان موجد الاجسام لا يجوز ان يكون
مختارا لان المختار الذي يصح منه الفعل والترك انما يفعل بالقصد ومن ان فلا يختار
شيئا ولا يميل اليه الا اذا كان هناك ما يترجح به الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون
الايجاد اولى به من تركه فكان بالايجاد محصلا لتلك الاولوية مستكملا بها فكان
دون ذلك الايجاد ناقصا في ذاته وهذا محال فوجب ان يكون المبدأ المؤثر في
الاجسام موجبا واثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما قيل يتجه عليه ان محال ان
اثر الموجب القديم انما يكون قديما اذا صدر عنه بلا واسطة او بواسطة قديمة
ايضا واما اذا صدر عنه بتوسط حوادث متناهية الى غير النهاية فلا كالحوادث
اليومية على رأي الحكماء والا ان فيه التزام التسلسل في الحوادث التي خالف رأي المتكلم
والجواب انا لا نسلم ان المختار لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك ما به يترجح الايجاد
على تركه بل المختار يرجح احد مقدوريه لا لامر عند بعضهم فان الاشاعرة ومن اقتفى اثرهم
جوزوا ترجيح الفاعل المختار لاحد مقدوريه بلا مرجح يدعوه اليه ولذلك اكثروا القول
بان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض مع كونه فاعلا بالقصد والاختيار وتمسكوا في
هذا التجويز بقدحي العطشان ورغيفي الجائع وطريقي الهارب من السبع مع التساوي
في جميع الجهات التي يتصور الترجيح بها وفرقوا بين الترجيح بلا مرجح وبين الترجيح بلا مرجح
فالترجيح احد المتساويين من طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج ضروري البطلان
كيف ولو جوزناه لانسد باب اثبات الصانع واما الترجيح من غير مرجح اي من غير
داع من غرض ومنفعة متصف بالترجيح فليس بممتنع بل المؤثر اذا كان مختارا فهو مرجح

بارادته اى مقدوره سار واعترض عليهم بان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته
لكن اذا كان ارادته لاحدهما مساوية لارادته للآخر بالنظر الى ذاته يوجد ان
يقال كيف اختصت باحدى الارادتين دون الاخرى فان استند ترجيح هذه الارادة
الى ارادة اخرى ينقل الكلام اليها ولزم تسلسل الارادات وان لم يستند الى
شىء فقد ترجح احد المتساويين على الآخر بلا سبب وان جعل الارادة واحدة لكن تتعدد
تعلقها بحسب المرادات لزم التسلسل فى التعلقات واما المعتزلة ومن يحذو حذوهم
فادعوا ان الفعل الخالى عن الغرض عبث والله سبحانه منزه عنه ورجوع الغرض
اليه محال لتعاليه عن المنافع والمضار فيكون راجعا الى المخلوقات ورعاية مصالح
العباد والاحسان اليهم واما الحكماء فقد زعموا ان البديهة تشهد بان الفاعل المختار
بذلك المعنى الذى ذكرنا لا يتصور منه فعل الا لغرض فيكون مستكملا به ناقصا فى ذاته
فلذلك نفوا الاختيار بهذا المعنى عنه تع وانما قلنا نفوا عنه الاختيار بهذا
المعنى لان الاختيار بمعنى كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ثابت له
اتفاقا تقرير الدليل الثالث ان الاجسام مركبة من المادة والصورة والمادة
قديمة والا افتقرت الى مادة اخرى لما ثبت من ان كل حادث له مادة وتسلسلت
المواد ويلزم من قدم المادة قدم الصورة لما ثبت من انها لا تخلو عن الصورة فيلزم
قدم الجسم والجواب ان الجسم بسيط كما هو عند الحس **والمادة منفية** وليس
مركبا من المادة والصورة فلا نم ان المادة قديمة وما استدلوا به عليه فقد مر
ولا نم ايضا انها لا تخلو عن الصورة ولم يتم دليله تقرير الدليل الرابع ان الزمان قديم
والا كان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق المسبوق وهو السبق الزماني
فيكون الزمان موجودا حين ما فرضناه معدوما هف واذا كان الزمان قديما
كانت الحركة التى هى مقدارها ايضا قديمة فكذا الجسم الذى هو محل الحركة والجواب
انا لا نم ان الزمان موجود حتى يلزم ان يكون حادثا او قديما بل هو امر موهوم كما
هو مذهبنا **ولو سلم فتلك القبلية لا تستدعى زمانا** فان اجزاء الزمان يتقدم بعضها

على بعض تلك القبلية وليس متقدما بالزمان **وقد حققته** فى مبحث السبق و
اقسامه **الفصل الرابع فى الجواهر المجردة** اى المفارقة عن المادة وقد سبق
انها قسمان عقل ونفس **اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه** وما قال
من انه لو وجد لشارك البارى تع فى التجرد ولزم تركب ذات البارى من الامر
المشترك وما به يمتاز عنه وهو محال فساده ظ لان المشاركة فى العوارض سيما فى
السلوب لا تقتضى التركيب فى الذات **واما وجوده فمدخول لكنهم** استدل
الحكماء على وجود العقل بوجوه مرتبة بيان الاول منها ان الممكن منحصر فى الجواهر
والجواهر الخمسة اعنى الجسم والهيولى والصورة والنفس والعقل واول ما يصدر
عن البارى تع لا يمكن ان يكون عرضا ولا احد الجواهر سوى العقل فلو لم يكن
العقل موجودا لم يوجد اول صادر عنه تع هف اما ان الجسم لا يمكن ان يكون
هو اول ما صدر عنه تع لانه مركب من الهيولى والصورة فلو صدر عنه لزم ان
يصدر اثنان عنه **والواحد لا يصدر عنه اثنان** فان ذات البارى تعالى
واحد من جميع الجهات لا تكثر فيها اصلا لا فى ذاته ولا صفاته فانها عين ذاته
واما ان الصورة والنفس لا يمكن ان يكون احدهما هى الصادر الاول فلان
كل واحدة منهما متوقفة فى تاثيرها على المادة اما الصورة فلان تاثيرها موقوف
على تشخصها وهو موقوف على المادة واما النفس فلانها انما تؤثر بالآلات جسمانية
فلو كان المعلول الاول هو احدهما لكانت سابقة فى تاثيرها على المادة لان
المادة على ذلك التقدير تكون معلولة لها اما ابتداء او بوسائط لامتناع
استنادها الى البارى تع والا لزم تعدد آثاره ولا يجوز ان تكون سابقة فى
تاثيرها على المادة اذ لا سبق للمشروط فى تاثيره بامر من لاحقا على ذلك
الامر والى هذا اشار بقوله **ولا سبق للمشروط بالامر حتى فى تاثيره** اى لا سبق
للمشروط وهو الصورة او النفس فى تاثيره بامر من لاحقا اعنى المادة على ذلك
الامر الذى هو من لاحقا واما ان العرض لا يجوز ان يكون هو المعلول الاول



فلانه مشروط في وجوده بالموضوع فلو كان هو المعلول الاول لزم ان يكون سابقا عليه لان العرض لا يكون علة لموضوعه لما مر ولا يجوز ان يكون المشروط في وجوده سابقا على ذلك الامر والى هذا اشار بقوله **او وجوده** اي لا يسبق المشروط هو العرض في وجوده بالفرض لاحقا اعني الموضوع عليه واما ان المادة لا يجوز ان تكون هي المعلول الاول فلانها لا تصلح للتاثير فانها هي القابلة فقط فلو كانت هي المعلول الاول لما اسند عنه صلاحية التاثير والى هذا اشار بقوله **والا لما اسند صلاحية التاثير عنه** اي كقولهم والا لما اسند صلاحية التاثير عنه في اثبات ان المعلول الاول لا يجوز ان يكون هو المادة وتذكير الضمير في عنه باول المادة بالجل ووجد في بعض النسخ بدل قوله والا لما اسند قوله ولا لما اسند وصح ان يكون عطفا على قوله لمشروط اي المادة لو كانت هي المعلول الاول لزم ان تكون سابقة على ما عداها الا ان ما سواها من المعلولات يجب ان يستند اليها اما ابتداء او بوسائط ولا يسبق الى ان صلاحية التاثير عنه فلا يكون هي سابقة عليها اولى وملخص هذا الدليل ان اول ما در عنه بوجه واحد مستقل بالوجود والتاثير وغير العقل لا يكون كذلك لافتقار الوجود في الجسم والتاثير في الهيولى والاستقلال به في الصورة والنفس وبالوجود في العرض **لان الموثر مختار** اشارة الى رد الدليل المذكور وذلك لانا لا نسلم ان الباري واحد من جميع الجهات بل هو مختار متعدد ارادته او تعلقاتها او هو موجب له حيثيات متعددة كالوجود المطلق العارض لوجوده الخاص وكالسلوب فهذه الحيثيات ان كانت امورا اعتبارية لا عينية يجوز ان يكون شروطا لتاثيره فيتعدد آثاره كما يتعدد آثار المعلول الاول بحسب جهاته الاعتبارية على ما مر ولو سلم انه واحد من جميع الجهات فلا نسلم ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وقد مر ابطاله فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو الجسم ولو سلم فلا نسلم ان الصورة في تشخصها محتاجة الى الهيولى فلم لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول ولو سلم فلا نسلم ان الهيولى في تشخصها ووجودها محتاجة الى الصورة فلم لا يجوز ان تكون هي المعلول الاول وما قلتم في ابطاله من انها لا تصلح

للتاثير فهو ممنوع لا محالة ان الصادر الاول يجب ان يكون علة لجميع ما عداه اما بواسطة او بغير واسطة فلم لا يجوز ان تكون الهيولى على ذلك التقدير موثرة في مقبولها ويمتنع ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى واحد قابلا وفاعلا معا لانا نقول هذا الامتناع ممنوع ولكنا منعنا دليله كما مر ولو سلم فانما هو اذا كان القبول والفعل من جهة واحدة فلم لا يجوز ان تكون المادة قابلة له بذاتها وفاعلة له بواسطة امر آخر ولو سلم فلا نسلم ان اول ما يصدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة فلم لا يجوز ان يكون صفة من صفات الواجب ويمنع كون الصفة عن الذات ولو سلم ان الصفة عن الذات فلم لا يجوز ان يكون هناك جوهر ليس بجسم مركب من جزئين ليسا كجزئي الجسم اعني الهيولى والصورة وحينئذ جاز ان يكون الصادر الاول هو احد هذين الجزئين لهذا الجوهر من غير لزوم محذور كان قيل هذا الجوهر المركب لا يجوز ان يكون متحيزا لان التحيز الذاتي الاول للمكان هو الجوهر الممتد في الجهات اعني الصورة الجسمية وتبعها في ذلك محلها وما حل في محلها فيكون مجردا الا في مكان ولا يجوز ان يكون شيئا الا ان جزء النفس لا يستقل بالتاثير والا لاستقلت بل يكون عقلا وهو المطلوب ههنا وكونه مركبا لا يمتنع فنقول لا نسلم ان جزء النفس لو استقل في التاثير لزم استقلال النفس فان استقلال الجزء لا يستلزم استقلال الكل لجواز ان يحتاج الجزء الآخر في التاثير الى امر خارج ويلزم من احتياجه احتياج الكل ولو سلم فلا نسلم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجدا لجواز ان يكون واسطة فيجوز ان يكون اول ما يصدر نفسا او صورة ثم يصدر بواسطة البدن او الهيولى ولو سلم فلا نسلم ان النفس لا تؤثر الا بآلة جسمانية بل قد تؤثر بدونها كبعض خوارق العادات كالمعجزة والكرامة والسحر من هذا القبيل مع ما مر جوابه فانه يصلح ان يكون مستغنية عن المادة في الذات والفعل ولا معنى للعقل الا هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغني عن المادة في ذاته وفي جميع افعاله والمحتاج الى المادة في بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس ويكون ايجادها في اول المرتبة بدون الآلة وقولهم استدارة

الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل دليل آخر على اثبات العقول تقريره
ان الاجرام السماوية ليس بعض اجزائها التي تعرض اولى بما هو عليه من الوضع من
بعض بحسب طباعها لان الطبائع التي للاجزاء المفروضة متحدة فلا تقتضي امورا
مختلفة فلا يكون شيء من الاوضاع واجبا لشيء من طبائع الاجزاء المفروضة فالنقلة
عنه جائزة وتلك النقلة لا تتصور الا بالميل لما ستعرف فيجوز ان يكون في طباعها
الا الميل المستدير ولما امكن ان يكون لها ميل مستدير وجب ان يكون له مبدأ
فيها اذ امكان الميل يستلزم امكان التحريك القسري وقد بينا عندهم ان ما يقبل
تحريكا قسريا فلا بد فيه من مبدأ ميل طباعي ومع وجود مبدأ الميل المستدير في الجوهر البسيط
يمتنع ان يكون فيه عائق عن ذلك الميل بحسب الطبع لان الطبيعة البسيطة الواحدة
لا تتصور كونها مقتضية بذاتها للشيء ولما يعوقها عنه ايضا والعائق الخارج ايضا ممتنع
اذ لا عائق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او حركة مستقيمة او مستديرة
يمتنع وجوده في الاجرام الفلكية وذلك لان ما لا ميل فيه اصلا وما فيه ميل
فقط لا يمنعان الحركة المستديرة ولما وجد مبدأ الميل وعدم العائق فالميل موجود
بالفعل فالاجرام السماوية متحركة بالاستدارة ثم ان تلك الحركة ارادية لانا قد بينا
ان في الفلك ميلا طباعيا تحركه فلا تكون حركته قسرية مستندة الى امر خارج عنه اي
اما ارادية او طبيعية ولا يجوز ان تكون طبيعية لان الفلك بحركته المستديرة يطلب
وضعا ما يتركه ويطلب وضعا ويتركه لا يتصور بدون الارادة فان طلب شيء وتركه لا
يكون الا باختلاف الاغراض وذلك لا يتم الا بشعور وارادة واما الطبع
فلا يجوز ان يكون طالبا للشيء وتاركا له وان كان باقيا وقيل لا يعالم لا يجوز ان
يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة فيكون نفس الحركة دائما مطلوبة غير متروكة لانا نقول
الحركة لذاتها تقتضي التأدي الى الغير فيكون المطلوب بها ذلك الغير فتبين ان
ان استدارة حركة الاجرام السماوية توجب ارادة المحرك وارادة تستلزم
التشبه بالكامل الى الذات التي كمالاتها حاصلة بالفطرة لان الارادة بمعنى ان يكون

المراد مطلوبا ممكن الحصول لان طلب المح الخ اما محسوس او معقول لا سبيل الى
الاول لان طلب المحسوس اما ان يكون للجذب او للدفع وجذب الملائم شهوة ودفع
المنافر غضب وهما على الفلك محالان لانهما يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من
حال غير ملائمة الى حال ملائمة وبالعكس والاجرام السماوية لا تحرق ولا تنثلم ولا تكون
ولا تفسد ولا تنمو ولا تذبل ولا تتحلل ولا تتكاثف ولا تستحيل وبالجملة لا تتغير عن حال
الى اخرى الا في اوضاعها التي لا يتصور كون بعضها ملائما وبعضها غير ملائم فتعين
الثاني وهو ان يكون المطلوب معقولا فالطالب اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفة من ذاته او
نيل شبه احدهما والا لما كان له تعلق بالمطلوب وعلى التقديرين الاول والثاني يلزم
انقطاع الحركة لان الذات او الصفة اما ان ينال في الجملة فيلزم انقطاع الحركة
لامتناع طلب الحاصل واما ان لا ينال اصلا فلا بد من اليأس عن حصوله فاذا
يئس فيلزم الانقطاع لكن انقطاع الحركة محال لانها حافظة للزمان الذي يمتنع عليه
العدم مطلقا اي سابقا على وجوده او طارئا عليه والى هذا اشار بقوله اذ طلب
الحاصل فعلا وقوة توجب الانقطاع وغير الممكن الخ اي طلب غير الممكن الخ واراد
بالحاصل بالفعل ما ينال في الجملة وبالحاصل بالقوة ما لا ينال اصلا سماه حاصلا بالقوة
لكونه ممكن الحصول فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل شبه بالمطلوب ولا
يجوز ان يكون شبهها مستقرا والا يلزم الانقطاع او طلب الحاصل بل شبها غير
مستقر اي شبها بعد شبه بحيث يمضي شبه ويحصل الآخر ويجب ان يحفظ ذلك تعاقب
الافراد لا الى نهاية والا يلزم الانقطاع فتبين ان حصول تشبهات غير متناهية
يحصل بالتدريج في اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المطلوب موجودا
متصفا بالفعل بصفات كمال غير متناهية بحركة الفلك فيخرج بحركته الاوضاع الممكنة
من القوة الى الفعل ويحصل له كل وضع تشبه بالمطلوب الذي هو بالفعل من كل الوجوه
لم يزل بزوال وضع ويحصل آخر فيزول تشبه ويحصل آخر ويحفظ كل منهما تعاقب الافراد
ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب والا لم تختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا

وثبت بذلك تعدد العقول وهذه الحجة مدخولة لتوقفه على دوام ما اوجبنا انعطافه
اي هذا الدليل موقوف على دوام الحركة التي اوجبنا انعطافها حيث ساعدوه فيها و
ايضا موقوف على اقسام الطلب فيما ذكرتموه فانا لا نسلم ان طلب المحسوس لا يكون
الا للجذب او للدفع لم لا يجوز ان يكون لمعرفة او التشبه به او غير ذلك مع المنازعة
في امتناع طلب المحال اي لا نسلم ان طلب المحال ممتنع وايضا لا نسلم ان طبايع الاجزاء المفروضة
للفلك لا تقتضي امورا مختلفة فان بعض الاجزاء ينبغي ان يكون مرتب المنطقتين وبعضها
ينبغي ان يكون مرتب المنطقة اذ لو لم يستند ذلك الى طبايعها لكان ذلك ترجيحا
بلا مرجح وما يقال من ان ذلك الامر يستند الى الفاعل فمدفوع بان نسبة الفاعل الى الجميع
سواء وعلى هذا الاصل ينبني كثير من قواعدهم ولو سلم فلا نسلم ان لعدم وجوب الوضع
لطبايع الاجزاء المفروضة للفلك يستلزم جواز الانتقال عنه لجواز ان يكون لجرم الفلك
صورة نوعية مقتضية لوضع معين لا يفارقه اصلا فان قلت لا يندفع ذلك فيما
ادعيناه لان الاجزاء بالنظر الى طباعها لا تكون مقتضية لذلك الوضع فيجوز عليها
الانتقال عنه قلت يكون تلك الصورة المذكورة امرا عارضا خارجا عن طبايع
الاجزاء فيبطل بناء على هذا الاحتمال حصر العائق الخارجي بعد هذا في ذي الميل
المستقيم والمركب ثم نمنع ما قيل من ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء
يستلزم جواز زواله عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها اذ يجوز زواله بالحركة
وغيرها مما اعتبر الوضع بالنسبة اليه لان استلزامه لجواز الحركة عليها بالنظر الى
طباعها ظاهر لا سترة فيه اذ لو لم تجز الحركة عليها بالنظر الى طبايعها لكانت ممتنعة
بالنظر اليها وامتناع حركتها بالنظر الى طباعها عبارة عن اقتضاء طباعها عدم حركتها
اعني سكونها وضعا وجوب الوضع لطبايع الاجزاء فلو لم تجز الحركة عليها لزم ان
يجب الوضع بالنظر الى طباعها هذا خلف وايضا فان النصف من الفلك فوق
الافق والنصف الآخر منه تحته فلو فرضنا ان ما سوى الفلك من العناصر والمركبات
بحالها لا يتغير اصلا فلا شك ان النصف الفوقاني من الفلك لا يقتضي طبيعته الفوقية

ولا مايل عن التحتية وكذا النصف التحتاني منه لا يقتضي طبيعته التحتية ولا مايل عن
الفوقية والا لزم اختلاف مقتضيات طبيعة واحدة بسيطة فبالنظر الى طبيعتهما
يجوز ان يصير الفوقاني تحتانيا والتحتاني فوقانيا وما ذلك الا لجواز الحركة عليها
اذ المفروض ان ما سوى الفلك لا يتبدل عن حاله ولو سلم فلا نسلم ان الفلكيات لا
تقبل الحركة المستقيمة فبطل ما بنيتم عليه من امتناع العائق الخارجي ومن امتناع الالتيام
والخرق والتخلخل والتكاثف وغير ذلك مما ذكرتم في الدليل ولو سلم فلا نسلم ان
ما تقبل الحركة القسرية لا بد فيه من مبدأ ميل طباعي ولو سلم فلا نسلم ان العائق عن الحركة
المستديرة لا يكون الا ذا ميل مستقيم او مركب لجواز ان يكون العائق ذا ميل مستدير
مساو لها في القوة مخالف لها في الجهة ولو سلم فلا نسلم انه لما وجد مبدأ الميل وعدم
العائق لزم وجود الميل بالفعل لجواز ان يتخلف الميل عن وجود المبدأ لانتفاء شرطه
كعدم الحال الملائمة مثلا ولو سلم فلا نسلم انه يلزم من عدم نيل ذات المطلوب او صفته حصول
الياس ولا من هذا انقطاع الطلب لم لا يجوز ان يدوم الرجاء او يكون المطلوب او صفته
امورا غير قارة يحفظ نوعها بتعاقب الافراد كما ذكرتم في التشبه ولو سلم فلا نسلم ان ذلك المطلوب
المتشبه به ليس هو الواجب تعالى والا لم يختلف الحركات في الجهات فلم لا يجوز
ان يكون ذلك الاختلاف لاختلاف القوابل في النوع او لاختلاف الكمال المتشبه به
في الواجب بحسب الاعتبار ولو سلم فلا نسلم ان المطلوب الموصوف بصفات كمال غير متناهية
هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان الاتصاف بها على الاجتماع دون التعاقب و
توهم لا علية بين المتضايفين والا لا يمكن المنع او علل الاقوى بالاضعف دليل آخر على
اثبات العقل تقريره ان الجسم لا بد له من موجد وموجد الجسم لا يجوز ان يكون جسما والا
لكان اما حاويا او محويا كما تقرر عندهم من ان الافلاك والعناصر يحتوي بعضها على
بعض لا سبيل الى الاول لان الحاوي اذا كان علة موجدة للمحوي فلا بد ان يتقدم
بوجوده على وجود المحوي ووجوبه كما مر فاذا اعتبر وجود الحاوي في مرتبة لم يكن
للمحوي في تلك المرتبة وجود ووجوب ضرورة تأخره بالذات عن وجود ما هو علة له اعني

الحاوي بل امكان لا نسلم انه يجب عدم ان عدم الخلاء في داخل الحاوي ووجود المحوي في
داخله متلازمان بحيث لا يمكن انفكاك احدهما عن الاخر في نفس الامر ضرورة انه اذا
انتفى الخلاء في داخله كان مملوا بالمحوي واذا وجد المحوي في داخله انتفى الخلاء في
داخله بل هما متلازمان في التصور ايضا ضرورة انه اذا تصور عدم الخلاء في داخله
فقد تصور وجود محوي فيه وبالعكس بل ربما يظن ان عدم الخلاء في داخله عين وجود المحوي
فيه لشدة تقارن مفهوميهما وتقاربهما كما لا يخفى ومثل هذين المتلازمين لا يحتملان وجوبا
وامكانا لان اختلافهما في ذلك يوجب جواز الانفكاك بينهما فاذا كان احدهما ممكنا
غير واجب في مرتبة كان الاخر ايضا ممكنا غير واجب فيها فعدم الخلاء يكون ممكنا
في مرتبة وجود الحاوي كما ان وجود المحوي كذلك مع ضرورة ان الخلاء ممتنع لذاته
فيكون عدمه واجبا لذاته فلا يكون ممكنا في مرتبة اصلا لان ما بالذات لا يختلف
لا يتخلف وكذا الخلف المذكور اعني امكان الخلاء لازم اذا فرض ان العلة هي الصورة
الجسمية للجسم الحاوي لانه الجوهر الممتد في الاقطار الثلثة المحدد لمكان الجسم المحوي بحيث
اذا انتفى الخلاء في داخله كان مملوا بالمحوي البتة واذا وجد المحوي في داخله انتفى الخلاء
في داخله البتة فاذا اعتبر وجود تلك الصورة في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة
وجوب لما مر من البرهان وكذا اذا فرض ان العلة هي الهيولى للحاوي لانها [illegible]
عن صورته لما تقرر عندهم من ان الصورة شريكة لعلة الهيولى فاذا اعتبر وجود الصورة
الجسمية في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب لتاخره بالذات عنها بمرتبتين و
بمثل ذلك يبين ان الصورة النوعية للجسم الحاوي نفسه والاعراض القائمة [illegible]
لا يمكن ان يكون شيء منها علة موجبة للمحوي وكذا الاجسام الاخر لان الحاوي [illegible]
من المحوي لكونه ابعد عما هو شانه ان يفيد وجوده واقوى واعظم منه لا استحالة [illegible]
والمقدار على ما هو مسلم مع زيادة والوهم لا يذهب الى تعليل الاشرف والاقوى والاعظم
بما هو اخس واضعف واصغر وبمثل هذا يبين انه لا يمكن ان يكون شيء مما يتعلق به
من الصور والاعراض وغيرها علة للحاوي فاستبان ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون

جسما ولا جسمانيا فهو امر مفارق ذاتا وفعلا وهو اما الواجب او العقل والاول
لا مر بعينه الثاني وهو المطلوب وقوله لمنع الامتناع الذاتي اشارة الى الجواب عن الدليل
المذكور وتقريره انا لا نسلم ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان ممتنعا لذاته لكان عدمه
واجبا لذاته لكن وجوب عدمه بالذات ينافي وجوب ما يلازمه بالغير اعني وجود
المحوي فان المتلازمين لو وجب احدهما بالذات والاخر بالغير لامكن ارتفاع
الواجب بالغير وامتنع ارتفاع الواجب بالذات ومن البين ان الشيئين اذا امكن
ارتفاع احدهما وامتنع ارتفاع الاخر امكن الانفكاك بينهما فلا تلازم كما اذا تحقق
الانفكاك لكن احد المتنافيين اعني وجوب المحوي بالغير لكونه ممكنا واقع في نفس الامر
فالمنافي الاخر اعني وجوب عدم الخلاء بالذات ليس بواقع في نفس الامر فثبت
ان الخلاء ليس ممتنعا بالذات وانما قلنا ولنا على المنع حتى صار معارضة في
المقدمة اعني امتناع الخلاء بالذات لانها قد برهن عليها فيما سبق فان اردتم
بحكم وجوب عدم الخلاء لذاته ينافي كون ما يلازمه اعني وجود المحوي واجبا بغيره
انه ينافي كونه واجبا بغيره الذي هو الحاوي فمسلم لان وجوب المحوي بالحاوي يستلزم
ان لا يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود الحاوي ووجوبه كما مر لكن قولكم وجوب
المحوي بالغير واقع في نفس الامر ممنوع فانا قد برهنا على ان الحاوي لا يكون علة للمحوي
وان اردتم انه ينافي كونه واجبا بغيره مطلقا فلا نسلم المنافاة بينهما فان وجوب
[illegible] بعلة اخرى غير الحاوي لا يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة
وجود تلك العلة ووجوبها بل يستلزم ان يكون وجود المحوي ممكنا في تلك المرتبة
و[illegible] يلزم منه امكانه في تلك المرتبة امكان عدم الخلاء فيها لان ارتفاع وجود المحوي
في تلك المرتبة لا يستلزم الخلاء حتى يلزم من امكانه امكان الخلاء [illegible]
ان يكون عدم الخلاء واجبا بل ممكنا اولا نرى انا اذا فرضنا ارتفاع المحوي والحاوي
معا لم يكن هناك خلاء هو ممتنع اعني وجود مكان مع خلوه عما يشغله اما اذا فرض
ما ليس في داخله محوي كان المكان الذي هو سطحه الباطن او البعد الموجود او

المفروض في داخله خاليا عن الشاغل وهو الذي دل البرهان على امتناعه واما
الخلاء بمعنى العدم المحض اذا لم يكن محصورا بشيء فليس بممتنع كما سلف فظهر ان امكان
الخلاء ليس لازما لوجوب المحوى لغير الحاوي فلا يكون امتناع الخلاء بالذات
منافيا لوجوب المحوى لغير الحاوي لجواز ان يكون المحوى معلولا لعلة اخرى غير الحاوي
وقولكم المتلازمان لا تخالف في الوجوب بالذات ممنوع كيف وفي شانه اذا لم يمكن ارتفاع
احد الشيئين وامكن ارتفاع الآخر امكن الانفكاك منهما قلنا امكان ارتفاع
الآخر انما هو بالنظر الى ذاته وهو لا يقتضي جواز الانفكاك لجواز ان يكون الاول
مقتضيا لوجوده وذلك الآخر كامتناع الانفكاك من ذات الواجب ومعلوله الاول
الا ترى ان امكان ارتفاعه نظرا الى ذاته لا يقتضي جواز انفكاكه عن الواجب وانما
كان مقتضيه ان لو امكن ارتفاعه نظرا الى ذات الواجب وليس كذلك ضرورة
ان وجوب المعلول مترتب على وجود العلة وتحقيقه ان اللزوم ينافي امكان ارتفاع
اللازم عن الملزوم وانفكاكه عنه لا امكان ارتفاع اللازم في نفسه فان هذا الامكان
لا يستلزم الامكان الاول لان حصول اللازم في نفسه مفهوم وحصوله مع الملزوم
مفهوم آخر فيكون ارتفاع الحصول الاول مغايرا لارتفاع الحصول الثاني فجاز ان
يكون احد الارتفاعين ممكنا والآخر مستحيلا لا يقال ان الملازمة بين وجود المحوى و
عدم الخلاء وسند المنع ما صورناه في التشويش المذكور اعني فرض ارتفاع المحوى
والحاوي معا فان احد المتلازمين اعني عدم الخلاء يتحقق بتحققهما مع انتفاء الملازم
الآخر اعني وجود المحوى هنا وقد يجاب عن اصل الاستدلال بانا نمنع الملازمة
بين عدم الخلاء في داخل الحاوي بعد اعتبار وجوده ووجود المحوى في داخله بعينه
وكذا الاعتبار فان الحاوي ليس علة لمطلق المحوى بل المحوى معين فالمحوى المعين ان
استلزم عدم الخلاء الا ان عدم الخلاء لا يستلزم المحوى المعين فلا يتحقق التلازم بينهما
ولئن سلمنا الملازمة بينهما فلا نسلم ان المتلازمين يجب ان يتساويا في مرتبة الوجوب
فانا قد بينا آنفا انه يجوز ان يكون احد المتلازمين واجبا بالذات والآخر واجبا

بالغير ولا شك ان الواجب بالغير لا يكون واجبا في مرتبة وجوب ذلك الغير نعم
يجب ان يكونا بحيث اذا وجب وجود احدهما في زمان وجب وجود الآخر في ذلك
الزمان ايضا وان كان متاخرا عنه في الرتبة واما انه اذا وجب احدهما في مرتبة
وجب الآخر في تلك المرتبة فذلك غير واجب قيل هذه المقدمة مستدرك في البرهان
اذ يمكن ان يقال لو كان الحاوي علة للمحوى لتقدم عليه بالوجوب فقد وجب الحاوي
ولم يجب وجود المحوى بعد لكن المحوى هو الذي يملأ مقعر الحاوي فاذا لم يجب وجود
المحوى لم يجب ملء مقعر الحاوي واذا لم يجب ملء مقعر الحاوي لم يجب عدم الخلاء بالضرورة
ولقائل ان يقول ان اراد بقوله فقد وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوى
بعد انه لم يجب في ذلك الزمان وجود المحوى فذلك ممنوع وان اراد انه لم يجب في تلك
الرتبة وجود المحوى فذلك مسلم لكنه لا يجديه لانه لا يترتب عليه عدم وجوب عدم
الخلاء لما عرفت آنفا من ان المتلازمين لا يجب تساويهما في مرتبة الوجوب سلمنا
ذلك لكن لا نسلم ان الهيولى متاخرة عن الصورة قولكم هي شريكة لعلة الهيولى قلنا
لو سلم فبنوعها لا بشخصها وهي التي يمكن ان يعتبر وجودها في مرتبة سلمنا ذلك لكن لا نسلم
ان الحاوي اقوى واعظم من المحوى لانه ربما كان المحوى اكثر ثخانة بحيث يزيد على
الحاوي بحسب المساحة فيكون اعظم منه حجما وان كان الحاوي اطول منه قطرا على
ان استبعادات الوهم لا عبرة بها في المقامات البرهانية دليل آخر على اثبات
العقل تقريره ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون مقارنا للمادة لان تاثير المقارن
لا يكون الا لما له وضع بالنسبة اليه على ما سبق من انه يشترط في صدق التاثير
على المقارن الوضع والجسم قبل الايجاد لا وجود له ولا لجزئه فضلا عن ان يكون له
وضع بالنسبة الى موجده فموجد الجسم لا يكون الا امرا مفارقا في ذاته وفعله وهو
اما الواجب او العقل لا سبيل الى الاول فتعين الثاني وهو المطلوب فان قيل علة
المركب لا يجب ان تكون علة لجزئه بل يجب ان تكون علة للجزء الاخير واجتماعه مع
الآخر كما صرح به الشيخ في الاشارات وح يجوز ان يكون مادة الجسم موجودة قبل مع

صورة جسمية ويكون لها وضع بالنسبة الى الموجد المقارن فهو جد سوى تلك
المادة صورة جسمية اخرى تكون حوالي اخر الجسم الذي هو اثر ذلك الموجد ولا
انه اذا كان لشئ مادة موجودة كان وضع مادته بالقياس الى المؤثر معتبرا
لايجاد ذلك الشئ في تلك المادة والا لزم ان لا يؤثر ذو وضع في ذي وضع اصلا
اذ لا وضع له قبل وجوده وشرط فعلها فلما الكلام فيها في العلل الفاعلية
المستقلة بالتاثير على معنى انها لا تشاركها في الفاعلية غيرها ولا شك ان فاعل
المركب بهذا المعنى يجب ان يكون فاعلا لكل واحد من جزئيه والا لكان فاعل الجزء
الآخر مشاركا له اذ الكلام في المركب من الاجزاء الممكنة فلا يكون مستقلا بالتاثير
والجواب ان اشتراط الوضع في تاثير المقارن لم يثبت وقد تكلمنا عليه وايضا بعض
افعال النفس لا يتوقف على الآلات الجسمانية فلا يشترط الوضع في تلك الافعال لم
لا يجوز ان يكون ايجادها للجسم من هذا القبيل دليل آخر تقريره ان علة اول الاجسام
يجب ان يكون عقلا والا لكان اما واجبا فيلزم صدور الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم
الشئ على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا قائما به فظاهر واما اذا كان نفسا فلان فعلها
مشروط بالجسم فذلك الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبة واما الثاني والثالث
فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة او صورة فلان كلا منهما لا يمكن ان يوجد الا مع
الاخرى فيجب ان يوجد الاخرى حتى يكون موجدا للجسم الاول ولو لم يوجد الاخرى و
اوجدت الجسم الاخر لم يكن ذلك الجسم الآخر الذي هو اثره اول الاجسام لتاخره عن
الجسم الذي احدهما جزء منه وقد تقرر عندهم انه ليس احدهما علة للاخرى والجواب بعد
الوقوف على ما مر من الاجوبة عن الوجوه الاخرى غاية الظهور **والنفس فهو كمال اول**
لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة قد عرفت ان الجوهر المفارق عن المادة في ذاته
دون فعله يسمى نفسا وقد يطلقون لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل على ذي كالنفس النباتية
التي هي مبدأ افاعيله من التغذية والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية التي هي مبدأ
الحس والحركة الارادية ويجعل النفس الارضية اسما لها وللنفس الناطقة الانسانية

يفسرون بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع
في ذاته ويسمى كمالا اولا كهيئة السيف للحديد او في صفاته ويسمى كمالا ثانيا كسائر ما يتبع
النوع من العوارض مثل القطع للسيف وقولهم اول يخرج عنه الكمالات الثانية
المتاخرة عن تحصل النوع في نفسه كتوابع الكمال الاول المحصل للنوع من العلم والقدرة
وغيرهما من الصفات المتفرعة على تحصل الانواع في ذواتها وقولهم لجسم يخرج عنه
الكمال الاول للمجردات وقولهم طبيعي يخرج صور الاجسام الصناعية كهيئة السيف
والسرير والكرسي وغيرها وقولهم آلي يخرج صور العناصر والمعدنيات اذ لا يصدر
عنها افعالها بواسطة الآلات وقولهم ذي حيوة بالقوة والمراد به ما يمكن ان
يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء ولا يكون ذلك الصدور عنه دائما بل قد يكون بالقوة
كما هو المتبادر من ظاهر العبارة اعني يكون حيوة بالقوة او يخرج به عن التعريف النفوس
الكوكبية والانسانية يخرج النفس السماوية على راي من يقول ان النفس انما هي للفلك
ان له من الافلاك الجزئية بمنزلة الآلات له فيكون جسما آليا لان ما يصدر عنه من
التعقلات والحركات الارادية التي هي من افاعيل الحيوة يكون دائما بالفعل لا كما في
النبات والحيوان من التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة الارادية
و[illegible] اعني تعقل الكليات فانها ليست دائمة بل قد يكون بالقوة واما على راي
من يقول ان لكل كرة نفسا وانها ليست من الاجسام الآلية فلا حاجة الى هذا القيد
وان لم يذكره الاكثرون واعترض عليه بانه ان اريد بما يصدر عن الاحياء ما يتوقف
من الافعال على الحيوة فلا يندرج التغذية والتنمية والتوليد ولا يدخل في التعريف
النفوس النباتية وان اريد به الافعال الصادرة عن الاحياء سواء يتوقف على
الحيوة او لا فان اريد جميعها خرج عنه النفوس النباتية والنفوس الحيوانية وان اريد
بعضها دخل فيه صور البسائط والمعدنيات اذ يصدر عنها بعض ما يصدر عن الاحياء
واجيب عنه بان المراد البعض وصور المعدنيات مع البسائط خارجة عن التعريف
بقيد آلي فانها تفعل افعالها بدون آلة متوسطة بينها وبين آثارها فان قيل فعلى

ما ذكر ان قيد ذي حياة بالقوة لاخراج النفس السماوية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي
الى معنى شامل للارضية والسماوية صالح لتعريفهما به وقد صرحوا بان اطلاق النفس
عليهما بمجرد اشتراك اللفظ اذ الاول عبارة عن افعال مختلفة والثاني باعتبار فعل مستمر
على نهج واحد وانه لا يمكن ان يشملهما رسم واحد اذ لو اقتصر على مبدا فعل ما دخلت صور
البسائط والعنصريات وان اشترط القصد والارادة خرجت النفس النباتية
وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت النفس الفلكية قلنا مبنى هذا التصحيح على المذهب
الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا وليس للنفوس السماوية اختلاف افعال والات
لكن الشيخ ذكر في الشفاء ان النفس اسم لمبدا صدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة
عادمة للارادة ولا خفاء في انه معنى شامل لها صالح لتعريفهما به على المذهبين لان فعل
النفس السماوية ايضا ليس على نهج واحد عادم للارادة بل انها مختلفة ومع الارادة
راى وعلى نهج واحد مع الارادة على الصحيح وان اريد ان يعرف كل واحد من النفس النباتية
والحيوانية والانسانية والفلكية على حدة قيل النفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي يتغذى
وينمو فقط اي لا يحس ولا يتحرك بالارادة والنفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي يحس ويتحرك
بالارادة فقط اي لا يعقل الكليات والنفس الانسانية كمال اول لجسم طبيعي يعقل الكليات
ويستنبط بالراي والنفس الفلكية كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائمتين دائما
اذ ما ذكر في تعريف النفس عموما وخصوصا ليس تعريفا لها من حيث ماهيتها وجوهرها
بل من حيث اضافتها الى الجسم الذي هي نفس له اذ لفظ النفس انما يطلق عليها من جهة
تلك الاضافة فوجب ان يوجد الجسم في تعريفها كما يوجد البناء في حد البناء من حيث انه بناء
وان لم يؤخذ في حده من حيث انه انسان ولما كان الغرض الاهم من مباحث
النفس معرفة النفس الانسانية اذ هي مرقاة الى معرفة امهات المطالب اعني معرفة المبدا
تعالى بما له من صفات العلى ولذلك اشتهر فيما بين طلاب اليقين من عرف نفسه فقد عرف ربه
شرع بعد تعريف النفس مطلقا في بيان احوال النفس الانسانية من انها مغايرة
للمزاج والبدن واجزائه وانها جوهر متحد بالماهية في الافراد الانسانية

173

لا يفنى بفناء البدن ولا ينطبع في الابدان وانه يعقل بالذات ويحس بالالات
ويشارك النبات في قوى التغذية والتنمية والتوليد وسائر الحيوان في قوى الادراك
الظاهرة والباطنة واستدل على مغايرة النفس للمزاج دفعا لما توهمه بعض الناس
من ان النفس عين المزاج الذي يفنى بتلاشي البدن بوجوه الاول ان النفس
شرط في حصول المزاج لان المزاج واقع بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما
تجبرها على الاجتماع والتاليف النفس فيكون حصول المزاج موقوفا على الالتيام
والتاليف الموقوف على النفس فلو لم تكن النفس مغايرة للمزاج لزم الدور والى هذا
اشار بقوله وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور قيل ان المركبات تستعد
لقبول كمالاتها الاولى من مبدئها بحسب امزجتها المختلفة فيلزم ان يكون الامتزاج
شرطا في حصول كمالاتها الاولى فلو كانت النفس التي هي الكمال الاول شرطا في حصول
المزاج لزم الدور واجيب بان نفس الابوين تجمع اجزاء غذائية ثم تصيرها
اخلاطا وتفرز من الاخلاط مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة تعد المادة
لصيرورتها انسانا وتصير المادة بتلك القوة منيا وتكون تلك القوة صورة
حافظة لمزاج المني فقط كالصور المعدنية ثم ان المني لما وقع في الرحم يزداد كمالا بحسب
استعدادات تكتسبها هناك الى ان يستعد لقبول نفس يصدر عنها مع حفظ المادة
الافعال النباتية من جذب غذاء وتصييره الى ملك فينمو ويتكامل البدن الى ان يستعد
لقبول نفس يصدر عنها مع ما تقدم الافعال الحيوانية ثم يتكامل الى ان يستعد لقبول
نفس ناطقة يصدر عنها جميع ما تقدم مع النطق وتدبير البدن الى ان يحل الاجل
فقد انكشف بما ذكرنا ان المزاج الواقع من اجزاء المني اولا يتوقف على نفس الابوين
ويتوقف عليه الصورة الكمالية الحافظة للتركيب وان المزاج الحاصل في الرحم
باستعدادات تكتسبها هناك يتوقف على تلك الصورة وتتوقف عليه الصورة
الفاعلة للافعال النباتية وان المزاج الحاصل بالتغذية والتنمية يتوقف على
هذه الصورة التي هي نفس نباتية للمولود ويتوقف عليها الصورة الفاعلة للافعال

الحيوان وان المزاج الحاصل لتكامل المعدة يتوقف على هذه الصورة التي هي
نفس حيوانية للمولود ويتوقف عليه تعلق النفس الناطقة التي هي مدبرة للمولود
بايراد الغذاء وحفظ المزاج الى حلول الاجل فيكون كل مزاج موقوفا على نفس
ليست هي موقوفة على ذلك المزاج بل على مزاج آخر سابق عليه فلا يلزم دور او لو
ان من زعم ان النفس هي المزاج لا يزعم ان كل مزاج نفس بل يقول ان من الامزجة
ما يبلغ من الكمال والقرب من الاعتدال الى ان يصير مبدأ للآثار فيسمونها باسم
النفس ويثبتونها امرا آخر وراء المزاج وليس هو الا المزاج وحصوله يتوقف
على مزاج آخر سابق عليه هو كسر الاضداد المتنازعة الى الانفكاك على الاجتماع
وامالتها الى حصول هذا المزاج الذي هو النفس وليس ذلك المزاج السابق نفسا
حتى يلزم توقف النفس على النفس على ان ذلك ايضا جائز غايته الدوران لزم توقف
كل نفس على نفس اخرى سابقة عليها بعد المادة لصفات اللاحقة عليها ولا محذور
في ذلك اصلا ان النفس والمزاج قد يتمانعان في الاعضاء فان كثيرا ما يريد
النفس الحركة الى جهة والمزاج يمانعها بان يقتضي السكون كالماشي على الارض
او يقتضي الحركة الى جهة اخرى كالصاعد الى موضع عال والتمانع في الاقتضاء
يدل على مغايرة المقتضيين واليه اشار بقوله **وللممانعة في الاقتضاء** واعترض
عليه بان المانع للنفس في الحركة او في جهتها هو اجزاء البدن فانها لثقلها تميل
الى السفل فتمانع النفس في الحركة على وجه الارض وفي الصعود الى موضع عال
اما المزاج فان من جنس الحرارة والبرودة فلا ممانعة له في شيء منها الثالث ان
النفس تبقى عند بطلان المزاج فان زعما مثلا ان المزاج عند الطفولية لا يبقى ذلك
ذلك المزاج عند بلوغه الى سن الشباب ولا شك ان النفس غير زائل واليه
اشار بقوله **ولبطلان احدهما مع ثبوت الآخر** وقد يستدل بوجه آخر وهو انه لو
كان مبدأ الادراك اعني النفس هو المزاج لم يحصل ادراك باللمس لان المزاج كيفية
ملموسة فلو ادرك عليها ان كانت كيفية ملموسة شبيهة به لم ينفعل عنها فلا يدركها

ان كانت كيفية مضادة له انعدم بها فكيف يدركها ولما بين مغايرة النفس للمزاج
اراد ان يبين مغايرتها للبدن واجزائه وقواه فقال **وهي مغايرة لامتناع الغفلة عنها**
يعني ان الانسان لا يغفل عن ذاته اي لا يخلو عن تصوره والتصديق بثبوته في
جميع حالاته ونبه على ذلك بان الانسان اذا كان له فطنة صحيحة ومزاج غير سقيم في
هذه الحالة لم يشك في انه مدرك لوجود ذاته اما وكذا اذا اعطل حواسه الظاهرة
والباطنة بالسكر لا يغيب ذاته عن ذاته ولا يلزم من تعقل النائم والسكران ذاتهما
في حال النوم والسكران يبقى ذلك التعقل على ذكرهما عند زوال العارض وتعقل
عن بدنه واعضائه الظاهرة والباطنة والقوى والحواس يظهر ذلك بان
يتوهم الانسان انه خلق اول خلقه صحيح العقل والمزاج على هيئة لا يبصر شيئا من
اجزائه ولا يلامس اعضاؤه معلقا في هواء طلق لا حر فيه ولا برد فانه في هذه الحالة
يغفل عن ظواهر البدن لانها لا تدرك الا بالحواس وعن بواطنه لانها لا تدرك الا
بالتشريح فيكون غافلا عن البدن ايضا وعن القوى والحواس بانها مع كونه مدركا
لذاته وانيتها فلا يكون ذاته شيئا منها وذلك لان ذات الانسان عندنا
هي اجزاؤه الاصلية الجسمانية التي هي جزء لبدنه ولا نسلم انه يغفل عنها بل انما يغفل عن
الاجزاء الفضلية وعن الاعراض والقوى الحالة فيها اقول فيه نظر لانه لو كان
لا يغفل عن اجزائه الاصلية لكان عالما بانها ما هي لانا نقول يجب ان يعلمها بحيث يميزها
بالوجه تمايزه عما عداها من سائر الاعضاء وغيرها واكثر الناس لا يعلمونها كذلك
مع انهم يعلمون انفسهم بوجه يمتاز عما عداها **وممانعة لامتناع المشاركة** يريد ان
يبين مغايرة النفس للجسمية الممتدة في الجهات فانها مشتركة فيما بين الاجسام
ونفس كل احد لا يشارك فيها غيره اقول فيه نظر لانه ان اراد بالجسمية طبيعتها الكلية
حتى يكون معنى الكلام ان نفس كل واحد ليست طبيعة جسمية كلية فذلك مما لا يشتبه
على من له ادنى تمييز فكيف يجعل مسألة ويدون وان اراد الجسم المشخص فذلك هو
البدن بعينه وليس مما يمنع الشركة **ومغايرة لامتناع التبدل فيه** يريد ان يبين

مغايرتها لجميع ما ذكرنا اعني المزاج والبدن واجزائه وقواه والجسمية بدليل العلم
الجمع بانها متبدلة اما المزاج فانه قد يصير احر مما كان وابرد منه وايضا ارطب و
ايبس واما البدن واعضاؤه والجسمية فانها تنمو وتذبل وقواه ايضا تزيد و
تنقص مع ان النفس باقية بحالها من اول العمر الى آخره كما يحكم به البديهة فغير
المتبدل غير المتبدل واعترض بان التبدل انما هو في الاجزاء الفضلية وعوارضها
دون الاجزاء الاصلية التي هي النفس اقول وايضا منقوض بالحيوان والنبات
فان ذات الشخص المخصوص ليس الا هذا الهيكل المحسوس منه وهو دائما في التبدل
بالتحلل والاعتدال بالنشو والنماء مع انا نعلم بديهة ان ذاته باقية ما دام حيوته
باقية ولعل السر في ذلك ان ذاته عبارة عن بعض ما نشاهده من هيكله مع
مشخصات الجزء المعقول عن مخصصها وذلك البعض مع تلك المشخصات لا يتبدل
ولا يتغير في مدة حيوته الا بعوارض لا مدخل لها في تشخصها كالاجزاء الاصلية
التي في بدن الانسان فانها لا تتبدل من اول عمره الى آخره الا بعوارض لا
مدخل لها في تشخصه **وهي جوهر مجرد** يعني ان النفس الناطقة ليست مجردة لا بالبدن
ولا بالتبع فان قلت لما تبين ان النفس مغايرة للبدن واجزائه فقد تبين انها ليست
بجسم والا لكانت عين البدن او جزءا منه ضرورة انها ليست جسما منفصلا عن البدن
خارجا عنه ولما تبين انها ليست المزاج ولا القوى ولا الحواس تبين انها ليست
جسمانية ايضا فقد علم مما سبق كونها مجردة بالمعنى الذي ذكره اجيب بانه ربما [illegible]
الوهم الى انها جسم مجاور للبدن او انها عرض حال فيه غير الاعراض المذكورة [illegible]
عارضها يعني ان عارض النفس الناطقة اي الصورة العقلية المنطبعة فيها مجردة
فيلزم ان تكون النفس الناطقة التي هي معروضة لها مجردة بيان الاول ان الصورة
العقلية قد تكون مشتركة بين كثيرين كالكليات التي نتصورها وكل ما هو مشترك
بين كثيرين تكون مجردا لانه لو لم تكن مجردا لكان مخصوصا بمادة معينة ومقدار
معين واين معين وكيف معين ووضع معين وغير ذلك فلا تكون مطابقا لما ليس له

ذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين وبيان الثاني ان اختصاص الحال بالمقدار المعين و
الاين المعين والوضع المعين موجب اختصاص المحل فيه واعترض عليه بانا لا نم ان
العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم لجواز ان يكون العلم بانكشاف الاشياء على
النفس من دون ارتسام صورة فيها سلمنا فيجوز ان يلاحظ النفس من مشاكل ما
يدرك بما انتقش من الجزئيات في الاتصال لجواز ان يكون العلم مجرد انكشاف من
غير ان يرتسم صورة في شيء اصلا سلمنا لكن جاز ان لا يكون تلك الصورة مساوقة
للمعلوم في تمام الماهية بل يكون كنقش الفرس على الجدار وح لا يكون هذه الصورة
مجردة بل المجرد ما له هذه الصورة وليس يلزم من اتصاف هذه الصورة بالعوارض
المادية ان لا يكون ذو الصورة مجردا عنها سلمنا لكن لا نم ان اتصاف الحال
بهذه العوارض يقتضي اتصاف المحل فيها بها فان اتصاف المحل بصفة لا يوجب
اتصاف ما حل فيه بها الا ترى ان الجسم يتصف بالبياض مع ان الحركة الحالة فيه
لا تتصف به سلمنا لكن اتصاف الصورة الحالة في النفس بهذه العوارض من
[illegible] لها الا ينافي تجردها بحسب ذاتها عنها تحمل السؤالان الاولان يندفعان بما
الوجود الذهني على الوجه الذي يحقق اولا ان الوجود الذهني على ما حققنا
ليس ارتسام الصورة في الذهن وقيامها به فلا يتم الاستدلال **وعدم انقسامها**
ولما فرغ على تجرد النفس بقوله ان النفس الناطقة غير منقسمة ولا شيء من الماديات
بغير منقسم اما الصغرى فلان النفس تعقل البسائط التي لا تنقسم فمحلها الذي هو عاقل
[illegible] النفس الناطقة لا تنقسم والا لزم انقسام المعقول الغير المنقسم ضرورة انقسام
الحال بانقسام المحل اما انها تعقل البسائط فلانها تعقل النقطة والوحدة وغيرهما
من البسائط وايضا فانها تعقل حقيقة ما فان كانت بسيطة فذاك والا كانت
مركبة من البسائط لان كل كثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من واحد بالفعل
[illegible] او يتعقل الكل بعد تعقل اجزاء حتى يعقل ذلك الواحد بالفعل منقسم بالقوة
[illegible] لا يجوز ان ينقسم بالقوة الى اجزاء متخالفة بالماهية والا لكانت الاجزاء

حاصلا بالفعل بل لها اجزاء متشابهة في الماهية فتكون الصور العقلية مشابهة لاجزائها في تمام الماهية ولا شك ان كل واحد من تلك الاجزاء حاصلة في العقل كحصول الكل لان حصول الماهية يتحقق بحصول واحد منها اذ لا معنى لتعقل الشيء الا حصول ماهيته في العقل فيكون الجزء الواحد كافيا عن الاجزاء الاخر في المعقولية فتكون الصور العقلية معروضة للزيادة والنقصان فلا تكون مجردة عن العوارض المادية ورد بان الذي ثبت هو ان الصورة العقلية يجب ان تكون مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها والا لم تكن مشتركة بينها واما انها يجب تجردها عن جميع العوارض المادية فلا واما الكبرى فلان المادي اما جسم او ما حل فيه وكل منهما منقسم ورد عليه اولا انا لا نسلم ان العلم بطريق الارتسام ولو سلم فلا نسلم مساواة الصورة للمعلوم في تمام الماهية اولا ولو سلم فلا نسلم مساواتهما في الانقسام وعدمه لانه من لوازم الوجود الخارجي وليس من لوازم الماهية حتى يلزم من التساوي في الماهية التساوي فيه ولو سلم فلا نسلم ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه وقد مر الكلام فيه بما لا مزيد عليه وايضا لا نسلم ان كل مادي منقسم فان النقطة مادية وغير منقسم اولا فان قيل دليلهم منقوض عليهم فانا نقول النفس الناطقة منقسمة ولا شيء من المجردات بمنقسم اما انها منقسمة فلانها محل الماهيات المركبة وهي منقسمة وانقسام الحال يستلزم انقسام المحل قلنا انقسام الحال انما يستلزم انقسام المحل اذا كان ذلك الانقسام الى الاجزاء المقدارية ولا نسلم ان الماهيات المركبة التي تعقلها النفس الناطقة منقسمة الى اجزاء مقدارية وقوتها على ما يعجز المفارقات عنه يعني ان النفس الناطقة تقوى على معقولات غير متناهية وقد ثبت ان افعال الماديات متناهية واجيب بان التعقل عبارة عن قبول النفس للصورة العقلية وهو انفعال لا فعل والانفعالات الغير المتناهية جائزة على الجسمانيات كما في النفوس الفلكية المنطبعة في الاجسام العنصرية اولا لو سلم انه فعل فلم لا يجوز ان النفس تقوى على معقولات غير متناهية ان اريد انها لا تنتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل آخر بعده

فالقوى الجسمانية ايضا كذلك فان القوى الخيالية مثلا لا تنتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تصور شكل آخر بعده وان عنيتم به انها تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فهو ممنوع الا ان يريد انها تتصور مفهوما كليا وتلاحظ افراده الغير المتناهية في ضمن ذلك المفهوم الكلي اجمالا والقوى الجسمانية لا تقدر على ذلك قلنا ذلك لانها لا تقدر على تعقل الكلي فيرجع الى الوجه الاول بعينه وايضا فان النفس تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها والمدرك الجسماني ليس كذلك كالباصرة والسامعة والوهم والخيال لانه انما يعقل بتوسط آلة ولا يمكن توسط الآلة بين الشيء وذاته وآلته وادراكاته واجيب عن ذلك بانه لم لا يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها من غير توسط آلة وكذا ما هو آلة لها في سائر الادراكات والحصول عارضها بالنسبة الى ما يعقل محلا منقطعا يعني ان النفس غير حالة في جسم مثل قلب او دماغ او غيرهما لانه يحصل العارض للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يعقل محلا منقطعا اي لانه يحصل العلم للنفس الناطقة بالنسبة الى ما نفرض محلا لها منقطعا اي في وقت دون وقت لا دائما والحاصل ان النفس الناطقة تعقلها البدن دائما وكذا لكل عضو من اعضائه حاصل في وقت دون وقت فلو كانت حالة في البدن او في عضو من اعضائه لكانت دائمة التعقل له او غير متعقلة له اصلا وذلك لانه اما ان يكفي في تعقل محلها حضوره بعينه عندها او لا بل يتوقف على حصول صورة اخرى مماثلة لمحلها كما في ادراك الامور الخارجية فان كان الاول لزم الاول لوجوب وجود المعلول عند تمام العلة وان كان الثاني لزم الثاني لان حصول صورة اخرى مماثلة يستلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة وهو ممتنع اولا ويرد عليه انه يجوز ان لا يكفي في تعقل محلها حضوره بعينه عندها ولا يتوقف ايضا على حصول صورة اخرى مماثلة له بل يتوقف على امر آخر كتوجه النفس وغيره من الشرائط وايضا فان المستدل ان كان من الجسم الذي هو محل الناطقة كان اللازم ان يحل في ذلك الجسم صورة عقلية مماثلة له لا ان يحل في مادة واحدة صورتان متماثلتان و

كما ان كان المتعقل مادة الجسم الذي هو الجسم الذي هو محلها لزم ان يحل في تلك
المادة صورة مساوية لها في تمام الماهية لا ان يحل فيها صورتان متساويتان في
تمام الماهية فان قيل الكلام في الصورة الجسمية او النوعية الحالة في مادة الجسم الذي
هو محل الناطقة فان الناطقة حالة في تلك المادة قطعا فاذا ارتسم في الناطقة
صورة عقلية مماثلة لتلك الصورة الجسمية او النوعية كانت ايضا حالة في تلك المادة
فيجتمع فيها صورتان جسميتان او نوعيتان متماثلتان احدهما عينية والاخرى عقلية
قلنا لا يلزم من حلول شيء في اخر حلوله في محل ذلك الاخر اذ المراد بالحلول هو
الاختصاص الناعت فيجوز ان ينعت شيء شيئا آخر ولا ينعت محله كالسرعة
الحالة في الحركة فانها ليست حالة في محل الحركة لان الحركة توصف بالسرعة ولا يوصف
الجسم بها ولو سلم فاجتماع المثلين انما يمتنع لاستلزامه ارتفاع الامتياز بينهما
وههنا الامتياز باق لان احدى الصورتين حالة في المادة بلا واسطة والاخرى
حالة فيها بواسطة وهذا القدر كاف في الامتياز بينهما او نقول على انهما متمايزان
من وجه اخر ايضا وهو ان احدى الصورتين موجودة بوجود خارجي والاخرى
موجودة بوجود عقلي وما يقال من ان حلول احد المثلين في الاخر مع كونهما
في محل واحد لا تمايز بينهما ايضا لا بحسب الماهية ولوازمها ولا بحسب العوارض
لتساوي نسبتهما اليها مدفوع بان نسبة العارض الى المحل مغايرة للحال الذي هو
نسبته الى الحال مغايرة احد الحالين للاخر وهذا القدر كاف في التمايز ومبنى هذا
الوجه ايضا على ان العلم بارتسام الصورة وقد مر الكلام فيه على انه لو تم هذا الدليل
لدل على ان النفس الناطقة اما عالمة بجميع ذاتها دائما او غير عالمة بشيء منها اصلا و
كلاهما باطل فان كثيرا من صفات النفس معلوم لها ولا يدوم استحضارها
واجيب بان صفات النفس ولوازمها تنقسم الى قسمين قسم يلزمها لذاتها من غير حاجة
الى شيء مغاير لها ككونها مدركة لذاتها وقسم يلزمها بالقياس الى شيء مغاير لها
ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للقسم الاول دائما

لما كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة للقسم الثاني الا عند المقايسة لفقدان
الشرط عند عدم المقايسة فان قيل اذا كان ادراكها لذاتها من القسم الاول لزم
ان يكون مدركة لادراكها لذاتها وهكذا فيلزم علوم غير متناهية اقول ادراكها
لادراكها لذاتها ليس من القسم الاول لانه انما يحصل لها بالمقايسة الى غيرها اعني
ذاتها فانه غير ذاتها فلا يلزم تعقلها متى تعقلت شيئا وهو ان ادراكها لذاتها وان كان
غير ذاتها لكنه حاضر عندها كحضور ذاتها مما يلزمها من الصفات بالمقايسة اليه
ايضا تكون مدركة دائما لتحقق الحضور والعرض الكافي في الادراك وما اجيب
من ان العلم بالعلم ليس امرا زائدا عليه اذ لو كان العلم بالصورة العقلية بصورة اخرى
مساوية لها لزم اجتماع صورتين متماثلتين في النفس فيلزم علوم غير متناهية
ليس بشيء لان العلم بالعلم وان لم يتوقف على حصول صورة اخرى مترتبة منه لكنه مغاير
له قطعا فيلزم المحذور ورد بانا نعلم بالضرورة انه لا يدوم علمنا بكثير من الصفات
المختصة القائمة بالنفس كالقدرة والسخاوة والعلم والشجاعة وغيرها **ولاستلزام
استغناء العارض استغناء المعروض** يعني ان عارض النفس الناطقة اي الصورة
العقلية تكون مستغنية عن المادة واستغناء العارض يستلزم استغناء المعروض
لان احتياج المعروض الى شيء يستدعي احتياج عارضه اليه ولا يخفى ان هذا هو الوجه
الاول بعينه **ولانتفاء التبعية** يعني ان النفس الناطقة غير منطبعة في جسم لان القوة
المنطبعة في الجسم تابعة له في الضعف والكلال لانها انما تفعل بواسطة الجسم فتكون
الجسم آلة لها ولا تعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال لان اختلال الشرط
يقتضي اختلال المشروط كما ترى في قوى الحس والحركة الحالتين في البدن فانهما تضعفان
بضعف البدن والنفس الناطقة غير تابعة للجسم في الضعف والكلال فان الانسان
في سن الانحطاط تقوى عقله ويزداد وان كانت الآلة البدنية في النقصان والانحطاط
فان سلب الانسان في اوان الشيخوخة قد يصير خرفا وينقص عقله فقد اختل قوة
النفس باختلال الآلة فتكون حالة في الجسم قلنا اختلال العقل باختلال الآلة لا يدل

على ان العاقل حال في الجسم عاقل بالآلة اذ جاز ان يمنعه في آخر العمر عن تعقلاته
سوء مزاجه اشتغاله بتدبير البدن واستغراقه فيه وان لم يكن حالا فيه بخلاف ازدياد
التعقل عند كلال البدن فانه يدل على ان تعقله لا بآلة بدنية ويرد عليه
انه يجوز ان يضعف القوة العاقلة بضعف البدن وكان مانعا من ازدياد تعقلها
بسبب اجتماع علوم كثيرة عنده وبسبب التمرن والاعتياد فان جودة العاقلة كما
يكون بحسب القوة قد يكون بحسب التمرن والادمان ايضا فان المدمنين على فعل
من المشايخ يقدرون على ما لا يقدر على مثله الشبان الاقوياء وفي آخر سن الشيخوخة
يستولي الضعف على البدن وكذلك على القوة العاقلة حتى لا يبقى للتمرن والاعتياد
اثر يعتد به فيعرض الخرافة وايضا يجوز ان يكون المزاج الحاصل في زمان الكهولة او
للقوة العاقلة من سائر الامزجة وبذلك يتقوى القوة العاقلة **وللحصول الضد** دليل
آخر على ان النفس ليست قوة جسمانية تقريره ان القوة المنطبعة في الاجسام كلها
تضعف عند توارد الافعال وتكررها خصوصا الافاعيل القوية الشاقة يشهد
بذلك التجربة والعاكس اما التجربة فظاهرة بل يقول ربما يبلغ وهن القوة حدا يعجز
عن فعلها فان الباصرة بعد النظر في قرص الشمس بالاستبصار لا تدرك النور
الضعيف والسامعة بعد سماع الرعد الشديد لا تسمع الصوت الضعيف والشامة
بعد شم الرائحة القوية لا تحس بالرائحة الضعيفة وهكذا حال الذائقة واللامسة كأن
قوة الحس قد بطلت بالوهن والكلال واما العاكس فلان افاعيل تلك القوى لا
يصدر عنها الا عند انفعال موضوعات تلك القوى كتأثر محل الحواس عن المحسوسات
عند الاحساس والانفعال انما يكون بما يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة
فتوهنه وتضعفه وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبائع العناصر
التي كانت موضوعات تلك القوى عنها فيكون تلك الطبائع مقهورة ابدا لها
مقاومة لتلك القوى في افعالها والتقادم والتنازع يقتضي الوهن فيهما جميعا
وقد يحصل للنفس الناطقة مثل ذلك الوهن والكلال فانها قد لا تكمل عند توارد

الافكار المؤدية الى العلوم بل يكفي بذلك الازدياد كالاتها وانما قلت قد لا تكمل
النفس ولم يقل لا تكمل اصلا لان العاقلة اذا كان تعقلها بمعاونة من القوى الفكرية فقد
تضعف عن التعقل بضعف معاونتها لا لضعفها في ذاتها وكلا الوجهين ضعيف
اما التجربة فلما قال الامام جاز ان يكون العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون
الجميع بدنية فلا يستبعد اختصاص بعضها بالكلال دون بعض واما العاكس فلانا
لا نم ان افاعيل القوى الجسمانية لا يصدر عنها الا عند انفعال موضوعاتها **ودخولها
تحت حد واحد يقتضي وحدتها** ذهب جمع من الحكماء كارسطو واتباعه الى ان النفوس
البشرية متحدة بالنوع وانما تختلف بالصفات والملكات لاختلاف الامزجة و
الادوات واختاره المص وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحته
انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة بالماهية فهل ويشبه ان يكون قوله عليه السلام الناس
معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله عليه السلام الارواح جنود مجندة فما تعارف منها
ائتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وقال الامام ان هذا المذهب هو
المختار عندنا واما بمعنى ان يكون كل فرد منها مخالفا بالماهية لسائر الافراد حتى
لا يشترك منهم اثنان في الحقيقة فالظاهر انه لم يقل به احد واحتج المص على ما اختاره
بان النفوس البشرية داخلة تحت حد واحد وهذا يقتضي وحدتها بالنوع فان
الامور المختلفة بالماهية يمتنع ان يجمعها حد واحد واعترض عليه بان دخولها تحت
حد واحد لا يقتضي وحدتها بالنوع لجواز ان يكون ما ذكروه في حدها حدا للحقيقة
الجنسية المشتركة بينها فان الحد كما يكون للحقيقة النوعية كذلك يكون للحقيقة
الجنسية وان ادعى ان هذا مقول في جواب السؤال بما هو عن الافراد واي ما
نوعه قال ربما يحتاج في ذلك الى مميز جوهري يجوز ان يكون ما يعقل من
النفس بعنوان حد لها عرضا عاما للانواع مخالفة بالحقيقة **واختلاف العوارض لا
يقتضي اختلافها** اشارة الى جواب احتجاجهم على اختلافها بالماهية تقريره انها
مختلفة في العوارض مثل الذكاء والبلادة والبخل والسخاوة والجبن والشجاعة وغيرها

وذلك الاختلاف بسبب المزاج فان الانسان قد يكون حار المزاج وفي غاية
البلادة وقد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وايضا قد
تتبدل المزاج بهذه العوارض مع بقائها فان الانسان الواحد قد يسخن مزاجه
حدا بعد حد وبعد ذلك وهو باق على خلقه الشبابي وبلادته وذكائه فلو كان ذلك
بالمزاج لاختلف باختلاف المزاج وايضا قد تتبدل هذه العوارض ويبقى المزاج
بحاله فان الجبان اذا تكلف الشجاعة في المخاوف والثبات عليها يصير شجاعا والبخيل
اذا تكلف بذل المال وداوم عليه يصير سخيا والغضوب اذا تحلم وداوم عليه يصير
حليما مع بقاء المزاج بحاله فلو كانت هذه الامور مستندة الى المزاج لاستمرت
باستمراره وايضا فانا نرى شخصين متقاربين في المزاج غاية التقارب مع انهما
متباينان غاية التباين في الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور فعلم انها ليست
مستندة الى المزاج وليس ايضا ذلك الاختلاف بسبب الامور الخارجية كالمعلم
والعلم ومشاهدة من الابوين والاصحاب والاخوان اذ ربما يتفق لانسان اجتماع
هذه الاسباب الخارجية كلها للعفة مثلا مع كونه مائلا بالكلية الى الفجور وبالعكس
وقد يكون الابوان في غاية الخسة والرذالة والولد في غاية الشرف والكرامة وبالعكس
فظهر ان الاختلاف في هذه الغرائز والاخلاق ليس مستندا الى اختلاف الات
البدنية واحوالها ولا الى الاسباب الخارجة فهو مستند الى ذوات النفوس فهي تكون
مختلفة وقد يجاب بانه يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخر لا نطلع على تفاصيلها
مثل ما زعمه الاحكاميون من الاوضاع الفلكية او يكون لتركيب تلك الاسباب
من النفوس والامور البدنية والخارجية على وجوه مختلفة وانحاء شتى فلا يمتنع
الاجتماع فيها واذا وقع الاتفاق على الندرة ينبغي التوافق في تلك العوارض
لو كانت العوارض المختلفة مستندة الى ذوات النفوس وحدها لم يتصور تبدلها
على نفس واحدة **وهي حادثة وهو ظاهر على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت ازلية**
لزم اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما امتنع ذهب ارسطو واتباعه

الى ان النفس حادثة وهو موافق لما ذهب اليه المليون وذهب افلاطون ومن
قبله الى انها قديمة واختار المصنف الاول ولهذا قال وهو ظاهر على قولنا اي حدوث
النفس ظاهر على قول المليين لان الواجب عندهم فاعل بالاختيار على رايهم والاثر المختار لا
يكون قديما على ما سبق واما على قول الخصم فلان النفس لو كانت ازلية لزم احد
الامور الثلثة وهي اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما امتنع بيان الملازمة
ان النفس لو كانت قديمة فاما ان تكون في الازل واحدة او متعددة لا سبيل الى
الاول لانها بعد التعلق بالبدن اما ان تبقى على وحدتها وح يلزم ان تكون نفس زيد
بعينها نفس عمرو ونفس من اتصف بالجبن والبخل بعينه نفس من اتصف بالاسراف
والتهور فيلزم اجتماع الضدين وهو الامر الاول واما ان تتكثر ولا يمكن ذلك الا
بان تبطل النفس الاولى الواحدة وتحدث نفوس اخر كثيرة فيلزم بطلان ما ثبت
في النفس الاولى وهو الامر الثاني وذلك باطل لما عرفت من ان القديم لا يجوز زواله
مع ان ذلك قول بحدوث النفس واما ظنا لا يمكن ذلك الا بطلان نفس وحدوث
نفوس اخر لان التكثر اما بالانقسام والتجزي او بزوال الواحد وحصول الكثير و
الاول لا يكون الا بالمادة وقد تكلم ابتدأ الهيولى على ما سبق ولا مادة للنفس في الازل
ولا بدن في الازل لان المركبات العنصرية حادثة وفاقا ولو سلم فالكلام في النفوس
المتعلقة بالابدان الحادثة الهالكة ووجودها في الازل بالابدان لا يتصور الا بانتقال
عنها الى هذه الابدان وهو تناسخ وستبين بطلانه ولا سبيل ايضا الى الثاني لانها على
تقدير تعددها في الازل لا تكون متحدة بالنوع لما سبق من ان الاتحاد بالماهية والتكثر
بالامور والاعراض لا يمكن جمالها مادة ونحن الكلام على اثباتها والاعتراض عليه انه مبني على
مقدمات قد عرفت ضعفها في محل بيانها وايضا الزامهم بابطال التناسخ الموقوف على
بيان حدوث النفس فيلزم الدور **وهي مع البدن على التساوي** اي عدد النفوس
مساو لعدد الابدان لا يزيد احدهما على الاخر لانه لا يتعلق ببدن واحد الا نفس
واحدة وذلك معلوم بالضرورة وكذلك لا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد

اما على سبيل الاجتماع فبالضرورة ايضا واما على سبيل الانتقال من بدن الى آخر فلانه
لو انتقل نفس من بدن الى آخر لزم ان يجتمع في بدن نفسان مستقلة وحادثة لان حدوث
النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد في القابل اعني البدن وعند
حصول الاستعداد يجب حدوث النفس لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام
العلة واعترض عليه بانه مع ابتنائه على كون المبدأ موجبا لا مختارا مبني على حدوث
النفس وقد مر انه لا يتم بيانه الا بابطال التناسخ وايضا انحصار شرط حدوث النفس
في حدوث استعداد البدن ممنوع لجواز ان يكون شرطا ايضا بان لا يصادف استعداد
البدن لتعلق النفس به نفسا موجودة وقد بطل بدنها في حالة كمال ذلك الاستعداد
فلا يحدث حينئذ نفس اخرى لانتفاء شرط الحدوث وقد يستدل بوجهين اخرين لا يتوقفان
على حدوث النفس احدهما ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت متعلقة قبله ببدن اخر
لزم ان يتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان محل العلم والتذكر هو جوهر النفس الباقي
كما كان واللازم باطل قطعا واعترض بان التذكر انما يلزم ان لو لم يكن التعلق بذلك
البدن شرطا والاستغراق في تدبير البدن الاخر مانعا وطول العهد منسيا ثانيهما انها
لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن اخر لزم ان لا يزيد عدد الابدان الهالكة
على عدد الابدان الحادثة فقط والتالي باطل بالمشاهدة فانه قد يحدث وباء عام
فيهلك ابدان كثيرة لا يحدث مثلها الا في اعصار متطاولة لبيان الملازمة انه لو
بزمان وحدث بدن واحد مثلا فاما ان يتعلق بالبدن الحادث احد نفسي الهالكين
فقط فيلزم تعطل النفس الاخرى او كلتاهما فيجتمع على بدن واحد نفسان او لم
يكن هناك الا نفس واحدة كانت متعلقة بكلا البدنين الهالكين فيلزم تعلق النفس
الواحدة باكثر من بدن واحد والتوالي ظاهرة البطلان واعترض عليه بانه انما
يلزم ما ذكر ان لو كان التعلق ببدن اخر لازما البتة وعلى الفور واما اذا كان جائزا
او لازما ولو بعد حين فلا لجواز ان لا يتعلق نفوس الهالكين الكثيرين او يتعلق بعد
حدوث الابدان الكثيرة وما ذكر من التعطيل مع انه لا حجة على بطلانه فليس بلازم

عوض

180

لان الابتهاج بالكمالات او التألم بالجهالات يستقل ويرد على الوجوه الثلثة
انها انما تدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لا تنتقل الى بدن اخر انساني
ولا تدل على انها لا تنتقل الى حيوان اخر من البهائم والسباع وغيرهما على ما جوزه
بعض التناسخية وسماه مسخا ولا الى النبات وسماه فسخا ولا الى جماد على ما جوزه
اخرون وسماه رسخا ولا الى جرم سماوي على ما رآه بعض الفلاسفة **ولا تفنى بفنائه**
اتفق القائلون بمغايرة النفس للبدن على انها لا تفنى بفنائه ودليل المتكلمين على
ذلك النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة وهي من الكثرة والظهور بحيث
لا تفتقر الى الذكر واما الفلاسفة فقالوا يمتنع فناء النفس اذ لو فنيت لكان لها
محل يتقوم به امكان فنائها ولا بد ان يكون ذلك المحل موجودا الا انا لا نريد بالامكان
الامكان الذاتي الذي هو امر عدمي بل الامكان الاستعدادي الذي هو عرض موجود
فلا بد له من محل موجود ومحال ان يكون الشيء محلا لامكان وجود ما هو مباين القوام
او لامكان فساده عنه فان البديهة تحكم باستحالة ان يكون الشيء مستعدا لحصول
النفس الانسانية له او لعدمها عنه بل الشيء انما يكون محلا لامكان وجود ما
متصل القوام به اي مستعد الوجود له ومحلا لامكان فساده اي مستعد العدم عنه
كالجسم فانه محل لامكان وجود السواد وهو بعينه لوجود السواد فيه بحيث يكون
متصفا بالسواد حال وجوده فيه وكذا محل لامكان فساده بحيث يتصف به اذا
فسد فيا بعينه ولما امتنع بقاء الشيء بعينه مع فساده امتنع كون الشيء محلا
لامكان فساد ذاته فذلك المحل الذي يتقوم به امكان فساد النفس مغاير لها و
ليس مباينا لها فاما محل لها او حال فيها لا سبيل الى الثاني لاستلزامه بقاء الحال
مع فساد محله ولا الى الاول لاستلزامه كون النفس مادية تتقوم بها فلم تكن مجردة
هف ولا يجوز ان يكون ذلك المحل هو البدن لانا فرضناه قد فنى فان قيل هذا
الدليل يدل على امتناع فناء النفس بعد فناء البدن وليس فيه دلالة على انها لا
تفنى مطلقا قلنا النفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن

مدبرة له متصرف فيه لتصيير آلة لها في تحصيل كمالاتها الذاتية فهذا الارتباط الذي منهما هو جهة مقارنة النفس للبدن فمن هذه الجهة جاز ان يكون مستعد الوجود لها متعلقة به فيكون البدن محلا لاستعداد وجودها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها فيه اياه بل هو محل لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا اولا وبالذات الى تعلقها اعني وجودها في نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب اولا وبالذات الى وجودها في نفسها ليمتنع قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة له وقد بين ان الشيء لا يكون مستعدا لما هو مباين له ومن هذه الجهة ايضا جاز ان يكون البدن محلا لامكان فساد النفس على معنى انه يكون مستعدا لعدم النفس من حيث انها مدبرة فيكون البدن محلا لاستعداد عدمها من حيث مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد انقطاع تدبيرها عنه لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض فلا يكفي هذا الاستعداد لعدمها في نفسها اصلا بل لا بد من استعداد اخر وقد تبين امتناع قيامه بالبدن فقد ظهر الفرق بين امكان وجود النفس وامكان عدمها وان البدن لا يجوز ان يكون محلا للامكان الثاني مع انه محل للامكان الاول ويرد عليه جميع ما سبق ايراده في مبحث ان كل حادث مادي **ولا يصير مبدا صورة لاخر والا بطل ما اصلناه من التعادل** ذهب بعضهم الى ان النفس الناطقة يحصل منها صورة نوعية انسانية على البدن فيكون آلة لتصرفها في البدن واجزائه وقواها وهذا الكلام مبني عليه ومعناه ان النفس التي تعلقت ببدن وفاضت منها صورة نوعية عليه لا يحصل منها صورة نوعية لبدن آخر والا لكان لنفس واحدة بدنان فيزيد عدد الابدان على عدد النفوس وقد بينا انهما متساويان **ويعقل بذاتها ويدرك بالالات** يعني ان النفس مدرك الكليات بذاتها لا بواسطة الالات بل يرتسم صورها في ذات النفس ويدرك

الجزئيات بالالات اي بان يرتسم صورها في الالات لا نزاع في ان مدرك الكليات في الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات فعند بعضهم النفس واختاره المصنف وعند بعض الحواس والدليل على ان مدرك الجميع هو النفس ان الحاكم بين الكلي والجزئي والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات شيء واحد والمدرك للكليات هو النفس فلا بد ان يكون مدرك الجزئيات ايضا اياها واما ان صور الكليات ترتسم في النفس دون قواها الجسمانية وصور الجزئيات في قواها لا في ذاتها فقد تبين بيان الاول في مبحث تجرد النفس وبين الثاني بقوله **للامتناع من المنقسم من غير اسناد** يعني اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين متساويين في جميع الوجوه الا في ان احدهما على يمين المربع الوسطاني والاخر على يساره على هذا الشكل من غير اسناد اي من غير ان يستند هذا التخيل الى الخارج بان نرى هذا الشكل في الخارج بل نخيله محض اختراعنا ونميز بين جانبيه المتماثلين في الوضع وليس هذا الامتياز منهما بحسب الماهية ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد والبياض وغير ذلك لفرض تساويهما من جميع الوجوه بل بمحل بان يكون محل احدهما غير محل الاخر وليس هو المحل الخارجي لان المفروض انه لم يوخذ من الخارج فتعين المحل الادراكي لذلك والمجرد لا يصلح ان يكون محلا لذلك فتعين الآلات الجسمانية واعترض بان هذا انما يتم في المتخيلات المسماة بالصور دون الموهومات التي هي معان جزئية فقيل لو كان ادراك النفس للجزئيات بمعاونة الالات لما ادركت النفس هويتها لامتناع توسط الآلات في ذلك واللازم باطل بالضرورة واجيب بان المفتقر الى توسط الآلات هو الادراك الذي بطريق ارتسام الصورة واما ما لا يفتقر الى ارتسام الصورة كادراك النفس ذاتها فلا يفتقر الى توسط آلة وقد كان يلزمهم فيه بان ادراك الجزئيات المادية هو الذي يكون بالالات واما ادراك الجزئيات المجردة كصور النفس هويتها فلا حاجة الى الالات الجسمانية **وللنفس قوى يشاركها بها غيرها في الغاذية والنامية والمولدة واخرى اخص بها يحصل الادراك اما الجزئي**

اقول يعني ان للنفس الناطقة قوى تشارك بها الحيوان الاعجم والنبات وقوى
اخرى اخص يحصل بها الادراك الجزئي وهي قوة تشارك بها الحيوانات العجم دون النبات
وهي الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة وهذه القوى العشر يحصل بها ادراك الجزئي
ولها قوة اخرى اخص من الاولين لانها تختص بالانسان وهي قوة يحصل بها ادراك الكلي
اما القوى التي تشارك فيها النبات والحيوان الاعجم فاصولها ثلث
اثنان لاجل الشخص وهما الغاذية والنامية وواحدة لاجل النوع وهي المولدة
وهذه القوى الثلث تسمى نباتية لا لاختصاص النبات بها بل لانحصار قواه فيها
وتسمى طبيعية ايضا اما الغاذية فهي تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذي وتتم فعلها
بافعال جزئية ثلثة احدها تحصيل جوهر البدل وهو الدم والخلط الذي هو بالقوة
القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد يختل به كما يقع في علة تسمى اطروفيا وهو عدم الغذاء
والثاني الالزاق وقد يختل به كما في الاستسقاء اللحمي والثالث التشبيه بالعضو المغتذي
حتى في قوامه ولونه وقد يختل به كما في البرص والبهق فان البدل والالزاق موجودان
فيهما والتشبيه غير موجود فهذه الافعال الثلثة لا بد وان تكون لقوى ثلث لكن
القوة الغاذية هي مجموعها او قوة اخرى تستخدم كل واحدة منها والظاهر انها هي مجموع
تلك القوى الثلث والقوة التي تصدر منها التشبيه يسمونها مغيرة ثانية وهي واحدة
بالجنس في الانسان وغيره من المركبات التي لها اعضاء واجزاء مختلفة بالحقيقة
الاعضاء وتختلف بالنوع اذ في كل عضو منها قوة تغير الغذاء الى تشبيه مخالف لتشبيه
القوة الاخرى واما النامية فهي تداخل الغذاء بين اجزاء المغتذي فتزيد في اقطاره
الثلثة بنسبة طبيعية بان تزيد في الاعضاء الاصلية اعني ما تولد من المني كالعظم و
الرباط وغيرها وبذلك ظهر الفرق بين النمو والسمن فان السمن انما هو زيادة في الاعضاء
المولدة كاللحم والشحم والسمن لا في الاعضاء الاصلية وقيل السمن لا تزيد في الطول
وليس كذلك فانه قد تزيد في الطول ايضا وهو لنا نسبة طبيعية كحجم الورم فانه ليس
على النسبة الطبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعي واما المولدة فالمراد بها قوة ان وجد

اعتبارية كما في الغاذية فانها كما ذكرنا انها عبارة عن ثلث قوى احدهما ما يجعل
فضلة الهضم الرابع منيا وهذه القوى محلها في الانثيين لان ذلك الدم يصير منيا فيهما
وثانيهما ما يهيئ كل جزء من المني الحاصل من الذكر والانثى في الرحم لعضو مخصوص
بان يجعل بعضه مستعدا للعظمية وبعضه مستعدا للعصبية وبعضه مستعدا للرباطية الى
غير ذلك وهذه القوة تسمى المغيرة الاولى لان المغيرة كما تطلق على هذه القوى تطلق على
احدى القوى الثلث من قوى الغاذية ايضا لوجود معنى التغير فيهما فخصت هذه
المغيرة بالاولى وتلك بالمغيرة الثانية لتقدمها عليها في بدن المولود وفعل هذه
القوة انما يكون حال كون المني في الرحم ليصادف ذلك فعل القوة المصورة لانها
بعد مراد الاعضاء والمصورة تلبسها صورها الخاصة بها وانما لم يذكر المص القوة
المصورة لانه سيطلع وانما احتيج الى هذه القوى اما الى الغاذية فلان بقاء البدن
بدون الغذاء ممتنع لان البدن انما يمكن تكونه من جسم رطب ليكون قابلا للتشكيل و
التخطيط ولا بد من حرارة عاقدة منضجة محللة للفضول وطاردة لها فلا بد ان تحلل الرطوبة
وتعينها على ذلك الهواء الخارجي والحركات البدنية والنفسانية فلولا الغذاء
يخلف بدل ما يتحلل منه لم يمكن بقاؤه مدة تمام التكوين فضلا عما بعد ذلك وليس في حد
الخارج جسم اذا امتزج ببدن الانسان استحال بالطبيعة فلا بد من ان تكون للنفس قوى
من شانها ان تحيل الوارد الى مشابهة جوهر اعضاء البدن ليخلف بذلك بدل ما يتحلل
وهي القوة الغاذية واما الى المولدة فلما ثبت من ان الموت ضروري وحدوث
الانسان بالتولد مما يتوقف وجوده فوجب ان تكون للنفس قوة تفصل من المادة التي
تحصلها الغاذية مادة لشخص اخر ولما كانت المادة المنفصلة اقل من المقدار
الواجب للشخص الكامل حصلت الضرورة الى قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية
شيئا فشيئا الى المادة المفصولة فتزيدها مقدارها في الاقطار على تناسب طبيعي يليق
بما لشخص ذلك النوع الى ان يتم الشخص **و**يخدم **للغاذية** قوى اربع هي **الجاذبة و**
الماسكة والهاضمة والدافعة لما كان وجود الشخص يتم بنقل الغذاء من الغاذية والنامية

كان مقصودا ترغيبه بذاتها لكن لما لم يمكن ذلك الا بتحصيل الغذاء النافع واستحالته
ودفع فضلاته احتيج الى فعل قوى اخرى اربع فسميت تلك الاربع خوادم لتلك القوى
لان فعلها ليس مقصودا لذاته بل لتتميم فعل تلك القوتين واما قال يخدم الغاذية
ولم يقل يخدم الغاذية والنامية لان الغاذية ايضا تخدم النامية فعلم انه يخدم المغية
بالالتزام اما الاحتياج الى الجاذبة فظاهر لان الغذاء لا يمكن ان يصل بنفسه الى جميع
الاعضاء لانه لا يخ اما ان يكون ثقيلا فلا يصل الى الاعضاء العالية واما ان يكون
خفيفا فلا يصل الى الاعضاء السافلة ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس كالمريء
المنكس اذا اشتد حاجته الى الغذاء يحدث جذب من فمه الى المعدة من غير ارادة
بل مع ارادة امساكه في فمه وايضا ان الكلوسح التي بعد غيره وان بادرا
وما ذلك الا لجذب المعدة اللذيذ الى قعرها وايضا الرحم اذا كانت خالية عن الفضول
بعيدة العهد بالجماع يحس الانسان وقت الجماع ان احليله يجذب الى الداخل واما
الى الماسكة فلان الغذاء لابد فيه من الاستحالة حتى يصير شبيها بجوهر المغتذي والاستحالة
حركة وكل حركة في زمان فلا بد من زمان في مدة تحصيل الغذاء الى جوهر المغتذي ولان
الكيلوس جسم رطب سيال لاستحال ان يقف بنفسه زمانا فلا بد من ماسك يحفظه على الوقوف
وذلك الماسك هو الماسكة ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان ارباب
التشريح قالوا اذا شرحنا بطن الحيوان حال اشتماله الغذاء وجدنا معدته محتوية على
الغذاء بحيث لا يمكن ان يسيل من ذلك الغذاء شيء وايضا قالوا اذا استقصينا بطن
الحامل من تحت السرة وجدنا رحمها منضمة انضماما شديدا بحيث لا يسع رأس ميل
فيها طرف الميل وايضا فان المني اذا استقر في الرحم لا ينزل عنها مع ثقله واما
الهاضمة فلان احالة القوة المغيرة انما يكون لما هو متقارب الاستعداد للصورة
العضوية وانما يمكن ذلك بعد فعل القوة التي تحيله متقارب الاستعداد وتلك هي
القوة الهاضمة ومراتب الهضم اربع اولها في المعدة فان الغذاء يصير فيها كيلوسا
اي جوهرا شبيها بماء الكشك الثخين اما بمخالطة المشروب وذلك في اكثر الحيوانات

واما بمخالطة المشروب كما في جوارح الصيد وابتداء ذلك الهضم في الفم عند المضغ
ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تفعل في انضاج الدماميل ما لا تفعله المطبوخة المدقوقة
لمخالطتها باللعاب وانتهاؤها في الكبد فان الكيلوس اذا تم انهضامه في المعدة
يجذب لطافته بالعروق المسماة بالماساريقا الى الكبد وتداخلت في العروق
الصغيرة المتشابكة المنتشرة في جميع اجزاء الكبد بحيث تلاقي الكبد بكليته الكيلوس
فينهضم هناك انهضاما ثانيا ويخلع صورته النوعية الغذائية ويستحيل الى الاخلاط و
يسمى كيموسا وابتداء هذا الهضم في الماساريقا وانتهاؤه في العروق وابتداؤه من
حين صعود الخلط في العرق العظيم الطالع من حدبة الكبد وانتهاؤه في الاعضاء و
ابتداؤه من حين ارتشاح الدم من فوهات العروق واما الى الدافعة فلانه ليس غذاء
يصير تمام جزءا من المغتذي بل يحصل منه ما يضيق المكان ويمنع ما يرد من الغذاء عن
الوصول الى الاعضاء ويوجب ثقل البدن بل يفسده ويتنتن فلا بد من قوة تدفع
تلك الفضلات ووجودها ظاهر عند الحس في حال البراز والقيء وادرار البول و
قد تتضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء كالمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة
والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة
الى ما يغتذى به خاصة والتوزيع السمن لما رأينا وقد نوجد احدهما بدون الاخر
اما النمو بدون السمن فكما في الصبي المهزول واما عكسه في بعض الشيوخ والذبول
حال النمو والهزال السمن والصورة عندي باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال
المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا والغزالي بالغ في ذلك حتى
ابطل الطبيعة مطلقا وادعى ان الافعال المنسوبة الى القوى صادرة عن ملائكة موكلة
بهذه الافعال فعلها بالشعور والاختيار ورد عليه انا لا نسلم ان المصورة قوة
واحدة بسيطة لم لا يجوز ان يكون وحدتها بالجنس كما ان المغيرة واحدة
بالجنس متعددة بالنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون صدور هذه الافعال عنها بحسب
استعداد المادة فان المني انما يحصل من فضلة الهضم الرابع في الاعضاء ففضلة هضم

كل عضو انما يستعد لصورة ذلك العضو لكن الانصاف ان تلك الافعال المتقنة
المحكمة على النظام المشاهد من الصور العجيبة والاشكال الغريبة والهيئات الموافقة
والالوان المختلفة وما روعي فيهما من حكم ومصالح قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت
عن ادراكها العقول والافهام قد بلغ المدون منها كما علم في علم التشريح ومنافع
الاعضاء الى خمسة الاف مع ان ما لم يعلم منها اكثر مما قد علم كما لا يخفى على ذي
حدس كامل مما لا يكاد يصدر عن العقل لصدورها عن القوة التي سموها مصورة وان فرضنا
كونها مركبة وكون المواد مختلفة بل نحكم بان امثال تلك الامور لا يمكن ان تصدر الا
عن حكيم عليم خبير قدير هذا كلامهم في القوى السابقة اقول والاظهر ان
عليه بعد ما قيل من ان اثبات تعدد هذه القوى واحكامها المذكورة في مباحثهم
مما لا يتم الا على اصول الفلاسفة من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الواجب
موجب بالذات واما على القول بالاختيار فيجوز ان تكون هذه الافعال كلها صادرة
عنه ابتداء واذا جوزنا ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد جاز ان تكون تلك
الافعال كلها صادرة عن قوة واحدة فهذه المسائل لا تتم على قوانين علم الكلام
وامثال ذلك انما نشأ من خلط المتأخرين الحكمة باصول الدين من وجوه الاول
لا نسلم ان الغاذية قوى ثلث تتم فعلها انما يتم بافعال جزئية ثلثة فلم لا يسلم من
تحصيل جوهر البدل وهو الدم والاخلاط انما هو فعل الهاضمة الكبدية والالصاق
جاذبة العضو واما الغاذية فعلها ليس الا التشبيه فليس هناك الا قوة واحدة
يصدر منها التشبيه الثاني اما لا نسلم ان الغاذية غير الهاضمة فان اكثر الاطباء
وابي سهل المسيحي وصاحب الكامل وغيرهم من الاطباء المتأخرين لم يفرقوا بينهما
غاية ما قيل في الفرق بينهما ان القوة الهاضمة يبتدأ فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة
وابتداء فعل الماسكة فاذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكة ذلك
العضو فلا بد ان يلزم صورة نوعية فاذا استحال بسببها بالعضو فقد بطلت تلك الصورة
وحدثت صورة اخرى فيكون ذلك كونا للصورة العضوية وفسادا للصورة

الدموية وهذا الكون والفساد انما يحصلان بان يحدث هناك من الطبخ ما لاجله يبطل
استعداد المادة للصورة الدموية في الانتقاص ويأخذ استعدادها للصورة العضوية
في الاشتداد ولا يزال الاول ينتقص والثاني يشتد الى ان ينتهي المادة الى حيث يبطل عنها
الصورة الاولى وهي الدموية وتحدث الاخرى وهي العضوية فههنا حالتان احديهما
سابقة على الاخرى فالحالة الاولى هي فعل القوة الهاضمة والحالة الثانية هي فعل القوة
الغاذية ورد عليه انه لم لا يجوز حصول الحالتين بقوة واحدة فانه لو اعتبر تعدد مثل
هذه الحالات واستدعت كل واحدة منها قوة على حدة لصارت القوى اكثر
من المذكورة فان الغذاء له استحالات كثيرة بحسب مراتب الهضوم بعضها استحالة
في الصورة النوعية ايضا كما ذكرناه انفا ولما جاز ان يكون تلك الاستحالات الكثيرة
بقوة واحدة هي الهاضمة فليجز ان يكون الاستحالة الى الصورة العضوية ايضا بتلك
القوة بعينها فيكون هي مبطلة للصورة الدموية ومحصلة للصورة العضوية كما كانت
مبطلة للصورة الغذائية ومحصلة للصورة الدموية الثالث اما لا نسلم ان النامية
غير الغاذية لم لا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة يختلف احوالها بالقوة والضعف
فيحصل بها من الغذاء ما يزيد على قدر المتحلل من الاعضاء الاصلية وذلك في سن
النمو اعني الى قريب من الثلثين ثم يتطرق اليها شيء من الضعف فيحصل منه ما
يساويه وذلك في سن الوقوف اعني الى قريب من الاربعين ثم تزايد ضعفها
فلا يقوى على تحصيل ما يساوي المتحلل وذلك في سن الانحطاط الخفي الذي لا يبين اعني
الى قريب من الستين وفي سن الانحطاط الظاهر الذي هو ما بعده الى اخر العمر
الرابع اما لا نسلم ان المولدة للمني قوة اخرى غير القوة المغيرة التي للانثيين اعني هضمهما
فانها تفعل ذلك كما تفعل مغيرة الثدي اللبن ولا تقالوا ان في الثدي قوة اخرى
وليس المني الا فضلة غذاء الانثيين كما ان اللبن فضلة غذاء الثديين الخامس انا لا نسلم
اثبات القوة المغيرة الاولى فقولكم في اثباتها ان المني متشابه الاجزاء
فلولا ... الجزء بعد بعضه للعظمية وبعضه للعصبية لكان فعل المصورة في بعضه

صورة العصب وفي بعض آخر صورة العظم ترجيحا بلا مرجح فلما لا نم ان المني متشابه
الاجزاء بل هو مختلف الاجزاء كما ذهب اليه بقراط ومن تبعه لان المني يخرج من
كل البدن فيخرج من اللحم جزء يشبهه ومن العظم جزء يشبهه وعلى هذا من جميع الاعضاء
وهذه الاجزاء غير متشابهة لاختلاف محالها باختلاف الاعضاء المنفصلة عنها
عنها ولو سلم فهو لا دليل وارد عليكم في القوة المصورة ايضا فان المني اذا كان
متشابه الاجزاء كان اعداد جزء منه للعظمية دون آخر ترجيحا بلا مرجح وان اجيب
بان الاختصاص قد يكون بحسب ما يختلف به امزجة الاجزاء بسبب قربها وبعدها
من جرم الرحم كان ذلك جوابا لنا ايضا واما الاعراض فانهم يجعلون المولدة والمصورة
وغيرهما قوى للنفس والات لها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور
الاعضاء فالنزول باسناد صور الاعضاء الى المصورة قول بحدوث الاثر قبل
ذي الاثر وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو باطل قد يدفع بان ذلك انما يرد
لو جعلت المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت من قوى النفس الطبيعية
للام او من قوى نفس المولود النباتية المغايرة بالذات للنفس الناطقة فلا اشكال
قال المعلم في شرح الاشارات ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية
ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها منيا وتلك القوة
تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم
بحسب استعدادات تكتسبها الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها
مع حفظ المادة الافعال النباتية فيحدث الغذاء وتضيفها الى تلك المادة فينميها
وتكامل المادة بتربيتها اياها فيصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها
مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فتصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن
وتكامل الى ان تصير مستعدة لقبول نفس ناطقة تصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق
وتبقى مدبرة الى ان يحل الاجل واما قوة الادراك الجزئي فمنها اللمس وهي قوة
منبثة في البدن كله من شانها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة

ونحو ذلك بان ينفعل عنها العضو اللامس عند المماسة بحكم الاستقراء وقال
الشيخ اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات قوة
غاذية يجوز ان تفقد سائر القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه
من الكيفيات الملموسة وفساده باختلالها والحس طليعة للنفس فيجب ان يكون
الطليعة الاول هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل
الطلائع التي تدل على امور يتعلق بها منفعة خارجة عن القوام او مضرة خارجة
عن الفساد والذوق وان كان دالا على الشيء الذي يستبقي الحيوة من المطعومات
فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب
المضاد وليس شيء منها يعين على ان الهواء المحيط بالبدن محرق او
مجمد ولشدة الاحتياج اليه كان بمعونة الاعصاب ساريا في جميع الاعضاء الا
ما يكون عدم الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا يتأذى بما يلاقيها من الحاد
اللذاع فان الكبد مولد للصفراء والسوداء والطحال والكلية مصبان لما فيه
لذع وكالرية فانها دائمة الحركة فتتألم باصطكاك بعضها ببعض وكالعظام فانها
اساس البدن ودعامة الحركات فلو احست لتألمت بالضغط والمزاحمة وما
يرد عليها من المصاكات واثبتها بعضهم للفلكيات زعما منهم انها من لوازم
الحيوة وللافلاك حيوة لكون حركاتها نفسانية فيكون لها شعور وليس بالضرورة
والمنع لانها انما تكون لجذب الملائم ودفع المنافر فيكون وجودها في الفلك الممتنع
عليه الكون والفساد معطلا مردود بان ذلك انما هو في الارضيات واما
في الفلكيات فيجوز ان يوجد لغرض آخر كتلذذها بالملامسة والاصطكاك وقد
اجيب بمنع كونها من لوازم الحيوة على الاطلاق واما ما ذهب اليه البعض من وجود
اللامسة للعنصريات بناء على ان الارض تهرب من العلو الى السفل والنار بالعكس
وذلك دال على شعورها بالملائم والمنافر ففي غاية الضعف وفي تعدده ووحدته
نظر بل ذهب الجمهور الى ان اللامسة قوة واحدة بها تدرك جميع الملموسات

كسائر الحواس فان اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الادراكات لجواز ان يدرك
ذلك على تعدد مباديها ذهب كثير من المحققين ومنهم الشيخ الى انها قوى متعددة
بناء على ما مهده في تكثر القوى من ان القوة الواحدة لا تصدر عنها اكثر من واحد
فقالوا انها لموسات مختلفة الاجناس متضادة فلا بد لها من قوى متعددة
مختلفة تحكم بالتضاد فيها فاثبتوا لكل ضدين منها قوة واحدة هي الحاكمة بين الحرارة
والبرودة والحاكمة بين الرطوبة واليبوسة والحاكمة بين الخشونة والملاسة و
الحاكمة بين اللين والصلابة ومنهم من زاد الحاكمة بين الثقل والخفة قالوا ويجوز
ان يكون لهذه القوى باسرها آلة واحدة مشتركة بينها وان يكون تساو في الالات
انقسام غير محسوس فلهذا توهم اتحاد القوى ويرد عليه ان المدرك بالحس
المتضاد ان الحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المعاني المدركة بالعقل
والوهم واذا جاز ادراك قوة واحدة للضدين فقد صدر عنها اثنان فلم لا يجوز
ان يصدر عنها ما هو اكثر من ذلك وايضا فان الطعوم وكذا الروائح والالوان
اجناس متضادة مع اتحاد القوة المدركة لها وكون التضاد فيما بين الملموسات
اكثر واقوى لا يجدي نفعا ومنه الذوق ويفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية
الخالية عن المثل والضد الذوق قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان
وهو تالي اللمس في المنفعة يتمكن به على جذب الملائم ودفع المنافر من المطعومات
كما ان اللمس يتمكن به على مثل ذلك من الملموسات ويوافقه في الاحتياج الى الملاقاة
ويفارقه في ان نفس الملاقاة لا تؤدي الطعم كما ان نفس ملامسة الحار تؤدي الحرارة
بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الالة المسماة بالملعبة وشرط
ان تكون هذه الرطوبة خالية عن مثل طعم المطعوم وضده بل عن الطعوم كلها
طعم المذوق كما هو حال الذائقة فان المريض اذا تكيف لعابه بطعم [illegible]
علته لا يدرك طعوم الاشياء المأكولة والمشروبة الا مشوبة بذلك الطعم ولذا
يجد طعم العسل مرا واختلفوا في ان توسطها بان تخالطها اجزاء لطيفة من ذي

الطعم ثم تغوص هذه الرطوبة معها في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس حينئذ
كيفية ذي الطعم وتكون الرطوبة واسطة تسهل وصول الجوهر المحسوس ذي الكيفية
الى الحاسة او بان تتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتغوص وحدها
فيكون المحسوس كيفيتها وعلى التقديرين لا واسطة بين الذائقة ومحسوسها حقيقة
بخلاف الابصار المحتاج الى توسط الجسم الشفاف وقد يتركب من الطعم واللمس
احساس لا امتياز كما في الحرافة فان سطح اللسان ينفعل عنها انفعالا لمسيا بالتفريق
ولها اثر ذوقي فيرد على النفس اثر العرضين معا كأثر واحد لا يميز في الحس ومنه
الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين الناتئتين في الخيشوم المشبهتين بحلمتي الثدي
ويفتقر في ادراكه الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة الى الخيشوم
الجمهور على ان ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى الة
الشم وقيل بتبخر وانفصال اجزاء من ذي الرائحة تخالط الاجزاء الهوائية فتصل
الى الشامة وهل ينفعل ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا تبخر و
انفصال ورد الاول بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير
نقصان في وزنه وحجمه ولو كان الشم بالتبخر وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك
ورد الثالث بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة جدا ويحرق ويفنى بالكلية
مع ان رائحته تدرك في الهواء زمانا متطاولا وتمسك الفريق الثاني بان الشم
لو لم يكن بتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها عن ذي الرائحة لما كانت الحرارة وما
يهيجها بان الدلك والتبخير تذكي الروائح ولما كان البرد الشديد يخفيها ولما زاد
الرياح بكثرة الشم واللازم باطل بحكم المشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز
ان يكون ذلك من جهة ان التبخير وتحلل الاجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية ذي
الرائحة وكثرة اللمس والشم يوجب ذبول التفاح وتحلل رطوباتها قال الامام
والحق ان كلها ممكن يعني يمكن ان يكون وصول الاجزاء اللطيفة المنفصلة عن
ذي الرائحة الى الة الشم ايضا سببا لادراك الرائحة كما ان وصول الهواء المتكيف

بكيفية ذي الرائحة الهاسب لو تمسك الاخرون بان النار مع شدة احالتها
لما كانت لا تسخن الا على مسافة قريبة منها فكيف يحيل الجسم ذو الرائحة الهواء
على مسافة بعيدة على ما حكي في التعليم الاول من ان الرخمة قد انسلت من مسافة
مائتي فرسخ الى رائحة جيف حصلت من ملاحم وقعت بين اليونانيين ويمتنع ايضا
ان يتحلل من تلك الجيف اجزاء تسافر مائتي فرسخ ورد بانه مجرد استبعاد ولا دليل
على الامتناع سلمنا لكن وصول الهواء المتكيف الى المسافات البعيدة على انه
يجوز ان يكون بهبوب رياح قوية على انه يحتمل ان يكون ادراكها للجيف بالباصرة
حين هي محلقة في الجو العالي ومنها السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش
في مقعر الصماخ ويتوقف ادراكها على وصول الهواء المنضغط المتكيف بكيفية الصوت
بسبب تموجه الحاصل من قرع اي امساس عنيف او قلع اي تفريق عنيف وهما
موجبان لتموج الهواء اما القرع فلان القارع يموج الهواء الى ان ينقلب من المسافة
التي يسلكها القارع الى جنبيها واما القلع فلان القالع كذلك الى ان ينقلب من
المسافة التي يسلكها المقلوع الى جنبيها ثم في الامرين جميعا يلزم التباعد من الهواء
ان يعاد للشكل والتموج الواقعين هناك ويشترط مقاومة المقروع للقارع
والمقلوع للقالع كما في قرع الطبل وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة
الى الصماخ فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع به
عندما عن الحاسة كالمرئي فانه يرى مع بعده عن الباصرة لاجل تعلق بها
بوصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف
بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل ان ما يجاوره ذلك الهواء المتكيف
يتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في
الصماخ فتدركه السامعة ح ويستدل على ان الاحساس بالصوت بوصول الهواء
الحامل الى الصماخ بوجوه الاول من ان وضع فمه في طرف انبوبة طويلة ووضع
طرفها الاخر على صماخ انسان وتكلم بصوت عال يسمعه ذلك الانسان دون

سائر الحاضرين الثاني انا اذا رأينا من البعيد انسانا ضرب الفاس على الخشب
رأينا الضرب قبل سماع الصوت الثالث ان الصوت يميل مع الريح كما
في صوت المؤذن على المنارة فمن كان منه في جهة تهب الريح اليها يسمع صوته وان
كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان كان قريبا واعترض الامام
بان الوجوه الثلاثة راجعة الى الدوران اذ محصولها انه متى وجد وصول الهواء
الحامل للصوت الى الصماخ وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد وهو لا يفيد الا ظنا واجيب
بان انضمام ذلك بمعونة الحدس القوي من الاذهان الثاقبة يفيد اليقين و
كذا الحال في كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس الصائب ولا تقوم حجة
على الغير مع كونها معلومة يقينا واعترض بوجوه الاول الحروف الصامتة
لا وجود لها الا في آن حدوثها وكيف يسمعها فاذن قد سمعنا ما قبل وصول الهواء
الحامل لها الى صماخنا الثاني حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد
او اهوية متعددة فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد ولا يسمعها
ذلك الواحد الا مرة لان من النادر ان يتشكل ذلك الهواء بكليته على ذلك الشكل
الا ان يصل بكليته الى صماخ واحد وعلى الثاني يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا
كثيرة الثالث قد يسمع السامع كلام غيره وان حال بينهما الجدار المحيط بالسامع
من جميع الجوانب ولا يمكن ان يقال ان الهواء الحامل لتلك الكيفية ينفذ في
مسام الجدار لان الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص
فاذا تأدى الى الجدار وصدمه تشوش فلم يبق ذلك الشكل الذي لاجله صار
الهواء حاملا لها فبعد خروجه عن المنافذ وجب ان لا يبقى كيفية تلك الحروف
اجيب عن الاول بان الحروف الصامتة آنية الحدوث لا آنية الوجود فيجوز
ان ... انما يصل الهواء الحامل لها الى الصماخ وعن الثاني بان الحامل لها هواء
متعدد لكن الواصل الى السامع الواحد جاز ان يكون واحدا ولو فرض تعدد
الواصل اليه جاز ان يكون السماع مشروطا بالوصول لاول مرة فيكون شرط

السامع فيما بعد ايضا وعن الثالث بان شرط السماع تأدي الهواء على كيفية
التي هي الصوت المقرع على السمع ولا بعد ان يعد الهواء في المنافذ الصماخية متكيفا
بالكيفية التي هي الصوت المخصوص واطلاق الشكل على الكيفية تجوز فمن قال ان
الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة لم يتشكل بشكل مخصوص اراد به تكيفه بالكيفية على
سبيل التجوز ولم يرد به انه يتشكل بالشكل الحقيقي حتى لا يتصور نفوذه في تلك المنافذ
متشكلا بالشكل على حاله **ومنه البصر** وهو قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين
النابتتين من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي
الثدي فيتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا حتى يتلاقيا ويصير
تجويفهما واحدا ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى
فذلك التجويف الذي هو في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة ويسمى مجمع النور وانما
خلقت هاتان العصبتان مجوفتين لاحتياج الى كثرة الروح الحامل للقوة الباصرة
بخلاف سائر الحواس الظاهرة **ويتعلق البصر بالذات بالضوء واللون** و
بتوسطهما بسائر المبصرات كالشكل والمقدار والحركة وغيرها ولم يرد بالمبصر بالذات
ما لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره وبالمبصر بالواسطة ما يتوقف ابصاره على ابصار غيره حتى
يرد عليه الاعتراض بان المدرك بالذات هو الضوء فقط واما اللون فهو ايضا
مرئي بواسطة الضوء كسائر المبصرات بل اراد بالمرئي بالذات ما يكون مرئيا
برؤية متعلقة به ابتداء اي بلا واسطة تكون تلك الرؤية بها اولا وبالذات
ومتعلقة بغيرها بذلك المرئي ثانيا وبالعرض على قياس ما عرفت في الاعراض
الاولية والاعراض الثانية وعلى قياس الحركة الذاتية والحركة العرضية فان الضوء
مرئي برؤية متعلقة به ابتداء بالتفسير المذكور واللون ايضا كذلك الا ان رؤية الضوء
غير مشروطة برؤية اخرى ورؤية اللون مشروطة بوجود رؤية الضوء المحيط به
اللون فاذا رأينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان احدهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات
والاخرى متعلقة باللون كذلك ولهذا انكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافا

ثانيا الا ان الرؤية الثانية مشروطة بوجود الرؤية الاولى لا تتحقق بدونها واما الشكل و
ما ذكر معه فلا يتعلق بشيء منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء يتعلق
هي بعينها ثانيا بشكله ومقداره وحركته وحسنه وقبحه الى غير ذلك فلون الجسم مرئي
اولا وبالذات وتلك الاشياء مرئية ثانيا وبالعرض ولهذا لم ينكشف هذه
الاشياء عند الحس انكشاف الضوء واللون **وهو راجع فينا الى تأثر الحدقة** انما
قيد بقوله فينا لانه لو ثبت الرؤية لله تعالى كما هو مذهب الاشاعرة لا يكون في حقه
تعالى تأثر الحدقة اذ لا جارحة هناك **ويجب حصوله مع شرائطه** ذهبت الفلاسفة
وبعض المعتزلة الى ان الابصار يتوقف على شرائط يمتنع حصوله بدونها ويجب
حصوله معها اما الاول فلانا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء احد من
تلك الشرائط ورد بان العدم لا يدل على الامتناع واما الثاني فلانه لو جاز عدم
الابصار معها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شامخة ورياض رائقة ونحن لا نراها
واللازم باطل قطعا ورد بانه ان اريد باللازم امكان ذلك في نفسه فلا نسلم بطلانه
وان اريد الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما عند العقل
على سبيل القطع فلا نسلم لزومه فان ذلك من العلوم العادية ومنهم من قال ان اشتراط
هذه الشرائط انما هو عند تعلق النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص او كون الباصرة
على هذا القدر من القوة لا على حد اخر فوقه كما في الاخرة واما شرائط الرؤية
فمنها ان يكون المرئي مقابلا للرائي او في حكم المقابل كما في رؤية الاعراض
فانها في حكم محالها المقابلة بالذات المرئية للرائي وكما في رؤية الانسان وجهه
في المرآة ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر و
ضعفه وبحسب عظم المرئي وصغره وبحسب اشراق لون المرئي وكدورته فان قوي
البصر قد يرى شيئا على بعد مخصوص ولا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد والكبير
عظيم المقدار قد يرى من بعد ولا يرى الصغير المقدار من ذلك البعد وما لونه اكثر
اشراقا وضوءا يرى من بعد اكثر ومنها عدم القرب المفرط فان المبصر اذا قرب من

البصر عند اطلال الابصار ومنها عدم الصغر المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب
قوة البصر وضعفه وبحسب قرب المبصر وبعده. ومنها عدم الحجاب بين الرائي
والمرئي والمراد بالحجاب الجسم الكثيف المانع للشعاع من النفوذ فيه وما قيل من
ان المراد بالحجاب الجسم الملون والمنع اولى يدل على فساده ان الزجاج
الملون لا يحجب ما وراءه عن الابصار ومنها ان يكون المرئي كثيفا اي مانعا للشعاع
من النفوذ فيه لا يقال فعلى هذا يجب ان لا يكون الجسم اللطيف مثل الماء والزجاج
مرئيا لعدم منعه الشعاع من النفوذ فيه والتجربة تشهد بخلافه لانا نقول بعض الاجسام
لطيف في الغاية بحيث لا يمنع الشعاع اصلا فهو لا يرى اصلا كالسموات و
كرتي النار والهواء الصافي وبعضها ليس بتلك المثابة من اللطافة بل له حظ من
طرفي الكثافة واللطافة والزجاج من هذا القبيل ومثل هذا الجسم للطافته لا يحجب
ما وراءه من الابصار ولكثافته يصير مرئيا وما قيل من ان هذا الشرط مستغنى
عما ذكره بعضهم من انه يشترط في الرؤية كون الشيء جائز الرؤية ولذلك امتنع رؤية
الطعوم والروائح والكيفيات النفسانية ليس بشيء لان الكثافة انما تشترط في
الجسم الذي يتعلق الرؤية باحواله الا في نفس تلك الاحوال والا وجب ان يكون
الضوء واللون والشكل والمقدار وسائر المبصرات ايضا كثيفة وذلك باطل
قطعا فعلى هذا اذا كان الجسم كثيفا وجب ان يرى لطمه والجسم كما يرى لونه وضوؤه
وشكله ومقداره ليتحقق شرط الكثافة هناك وقد يقال اشتراط كون المرئي مضيئا
مغن عن اشتراط كونه كثيفا لان اللطيف لا يقبل الضوء وما قيل من انه قد يضاف
الى هذه السبعة ثلاثة اخرى هي سلامة الحاسة والقصد الى الاحساس وتوسط
الشفاف بين الرائي والمرئي فصارت شرائط الرؤية عشرة كاملة فيه ان هذا
الاخير مغن عن اشتراط عدم الحجاب بين الرائي والمرئي **خروج الشعاع** المذاهب
المشهورة للحكماء في الابصار ثلاثة الاول مذهب الرياضيين وهو ان الابصار
بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح

البصر

البصر ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب
جماعة اخرى الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي تلي البصر مجتمعة
عند مركزه ثم تمتد متفرقة الى المبصر فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط
ادركه البصر وما وقع من اطراف تلك الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى على البصر المسام
التي في غاية الدقة في سطوح المبصرات وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين
خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبصر يتحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة
في غاية السرعة ويتخيل بحركته هيئة مخروط والثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار
بالانطباع وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالرئيس وغيره قالوا ان مقابلة
البصر للباصرة توجب استعدادا يفيض به صورته على الجليدية ولا يكفي في الابصار
الانطباع في الجليدية والا لرئي شيء واحد شيئين لانطباع صورته في جليدتي العينين بل
لابد من تادي الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين والى الحس المشترك ولم يريدوا
تادي الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك انتقال العرض الذي
هو الصورة بل ارادوا ان انطباعها في الجليدية معد لفيضان الصورة على الملتقى
وفيضانها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك والثالث مذهب طائفة من
الحكماء وهو ان الهواء المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي
في البصر ويصير بذلك آلة للابصار وحجة الرياضيين ان المتوسط بين البصر وما
يراه اذا كان جسما لطيفا اي غير مانع لنفوذ الشعاع فيه فهو لا يحجبه عن رؤية
[illegible] واذا كان كثيفا اي مانعا لنفوذ الشعاع فيه فهو يحجب البصر عن الرؤية و
ليس ذلك الا لان شعاعا من البصر قد نفذ في الجسم المتوسط ووصل الى المرئي على
التقدير الاول ولم ينفذ في الجسم المتوسط ولم يصل الى المرئي على التقدير الثاني
وله امارات اخر موقعه المتقن في هذا المطلب يظهر لمن تتبع كتب المناظر والمرايا
وقد ذكر لابطال مذهبهم وجوه منها ان الشعاع ان كان عرضا امتنع عليه الحركة
وهو محال وان كان جسما امتنع ان يخرج من عيننا [illegible] جسم يخرق

على صغرها

العصفور
بدر

الافلاك وينبسط في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا انطبق الجفن عاد اليها او
انعدم ثم اذا فتح العين خرج مثله وهكذا ومنها ان حركة الشعاع ليست ارادية
وذلك ظاهر وليست طبيعية والا لكانت الى جهة واحدة ولا قسرية اذ لا قسر حيث
لا طبع واعترض عليه بانه يجوز ان تكون حركته الى جهة واحدة طبيعية والى ما عدا
من الجهات قسرية وان لم يكن القاسر معلوما لنا ومنها انه لو كان الابصار بخروج
الشعاع لوجب تشوشه عند هبوب الرياح ووصوله الى ما لا يقابل الوجه
حتى يرى الانسان ما لا يقابله ولا يرى ما يقابله ومنها ان الابصار لو كان بخروج
الشعاع لوجب ان لا يرى المرئي الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى الكوكب
وان يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما واللازم باطل قطعا
لانا كما فتحنا العين ابصرنا الثوابت ودفع جميع تلك الوجوه سهل لكلام القائلين
بخروج الشعاع وسوائهم ارادوا به ذلك وان المرئي اذا قابل شعاع البصر استعد
لان يحصل على سطحه من المبدأ الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة مخروط
متوهم راسه عند مركز البصر لكنهم سموا حدوث الشعاع على سطحه بسبب مقابلته
للبصر بخروج الشعاع عنها اليه مجازا على قياس تسمية حدوث الضوء في مقابل
الشمس بخروج الضوء عنها اليه وحجة الطبيعيين وجوه الاول ان الانسان اذا
نظر الى قرص الشمس مدة طويلة ثم غمض عينه فانه يجد من نفسه كانه ينظر اليها و
كذلك اذا بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه هذه
الحالة واذا بالغ في النظر الى البياض ثم نظر الى لون اخر لم ير ذلك اللون خالصا بل
مختلطا بالخضرة وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة اقول لكن
بين التخيل والمشاهدة فرق بين والارتسام في الخيال هو التخيل دون المشاهدة و
لا شك ان تلك الحالة حالة المشاهدة لا حالة التخيل فالصواب ان يقال في
الرد صورة المرئي في تلك الحالة باقية في الحس المشترك كما سياتي في اثبات
الحس المشترك ثم اقول ان ارادوا بانطباع صورة المرئي في الباصرة وجوده

الذهني

الذهني فلا ينبغي ان ينازع معهم في ذلك فان تحقق صور المحسوسات وانطباعها
في القوى الحاسة امر لازم على تقدير القول بالوجود الذهني بل ينبغي ان
يطالبوا في تخصيص القول بالانطباع بصور المبصرات فان صورة المسموع ايضا
منطبعة في القوة السامعة وكذا صورة الملموس في اللامسة والمذوق في
الذائقة والمشموم في الشامة وان ارادوا بانطباع الصورة امرا وراء ذلك فلا دليل
لهم يساعدهم على ذلك والثاني ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي فربما تعذر ان يرى
كما هو واذا بعد منه يرى اصغر مما هو عليه وهكذا يتزايد الصغر بتزايد البعد حتى يرى
كنقطة ثم يضمحل بحيث لا يرى وما ذلك الا لان صورة المرئي ينطبع في جزء من الجليدية
يحيط به زاوية مخروط متوهم لا وجود له اصلا راسه مركز الجليدية وقاعدته سطح المرئي
وتلك الزاوية تصغر كلما بعد المرئي وتصغر بحسب صغرها الجزء الذي يقع فيها من
الجليدية ولا شك ان الشبح المرتسم في الاصغر اصغر من الشبح المرتسم في الاكبر فلذلك
يرى المرئي اصغر وظهر ان التفاوت الواقع في المرئي بحسب ابعاده من الرائي
انما ينضبط اذا جعلنا الزاوية موضعا للابصار ويكون بالانطباع واما اذا جعل
موضعه قاعدة المخروط كما هو على القول بالشعاع فينبغي ان يرى على مقدار واحد
في ابعاده كلها سواء كانت الزاوية ضيقة او لا وفيه نظر لان القائلين
بخروج الشعاع يدعون ان صغر المرئي وعظمه تابعان لصغر زاوية مخروط الشعاع ع
وعظمها والثالث ان البصر في ادراكه اسوة بساير الحواس الظاهرة اذ ليس ادراكها
لمدركاتها بان يخرج منها شيء ويتصل بالمحسوس بل ادراكها اياها انما هو بان
ياتيها المحسوس فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر بخروج شيء منه الى المبصر بل
بانطباع صورة المحسوس ورد بانه تمثيل بلا جامع واعلم ان المناظرين فهموا من
قول القدماء ان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرئي في الجليدية ان المرئي
بالحقيقة هو تلك الصورة فورد عليهم انه يلزم ان لا يحس الانسان بما هو اكبر من نقطة
ناظره اذ لا ينطبع في ناظره ما هو اكبر منه مقدارا فلا يصح منه الحكم على العظيم

بالعلم ضرورة يوقفه على ادراك المحكوم عليه وايضا لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة
في العين لما ادركنا بعد الشيء عنا ولما ابصرناه حيث هو والصواب انهم ارادوا
ان صورة المرئي اذا ارتسمت في العين وتاثرت الحاسة بها طلبت النفس حسب
المرئي الموجود في الخارج على عظمه وفي جهته بحسب قربه وبعده فتلك الصورة آلة
للابصار لا انها مبصرة واما المذهب الثالث فقد قالوا في ابطاله انا نعلم
ضرورة ان الشعاع الذي في عين العصفور بل البقة يستحيل ان يقوى على احاطة
العالم الى كيفيته بل العصفور او الانسان او الفيل ان كان كله نورا او نارا لما
احال الى كيفيته من الهواء عشرة فراسخ فضلا عن هذه المسافة العظيمة وان لم
يكن هذا جليا عند العقل فلا خفاء عنده. وايضا لو توقف الابصار على استحالة
المشف المتوسط الى حال يعين البصر على الادراك لكان كلما كانت العيون اكثر
كان الابصار اقوى او لا يحصل الابصار اصلا لان تلك الكيفية ان قبلت الاشتداد
فكلما كانت العيون اكثر كانت اقوى فكان الادراك اقوى وان لم يقبل فعند
اجتماع العيون لو حصلت تلك الحال لم يكن حصولها لبعض العيون اولى من البعض
لان كل واحد منها علة مستقلة وعلى تقدير حصولها لبعض العيون لزم ان لا يراه
ذلك البعض فاما ان يحصل تلك الحالة بكل تلك الاسباب وهو قول باستحالة تعليل
الحكم الواحد الشخصي بالعلل الكثيرة او لا يحصل بشيء منها وح يلزم ان لا يحصل الابصار
ولقائل ان يقول يختار ان تلك الحالة يحصل بجميع تلك العيون ولا يلزم اجتماع العلل
المستقلة على معلول واحد بالشخص وذلك لانه اذا كان امور يصلح ان يكون كل
منها علة مستقلة لامر فايها كان سابقا على ما سواه من تلك الامور سواء كان
او اكثر يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه فاذا وجد من تلك الامور اثنان
او اكثر دفعة كانت العلة المستقلة مجموعها لا واحد منها لان شرط السبق على ما سواه
مفقود في ذلك الواحد انما يوجد في المجموع على ما مر في مبحث اجزاء الماهية من ان عدم
كل واحد من العلل الناقصة علة تامة لعدم المعلول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه

من الاعدام ولا يلزم عند اجتماع اعدام العلل الناقصة اجتماع العلل المستقلة لان
العلة المستقلة ح يكون مجموعها لا واحدا واحدا منها لان ذلك الشرط انما يوجد في
المجموع لا في واحد واحد فعند اجتماع العيون يختار ان تلك الحالة يحصل بجميعها ويكون
علتها المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها حتى يلزم اجتماع العلل المستقلة لا يقال
اذا نظر شخص في مرئي وحصل تلك الحالة في المشف المتوسط فاذا نظر بعده شخص آخر
في ذلك المرئي فاما ان يحصل تلك الحالة من عين ذلك الناظر المتاخر وح يلزم تحصيل الحاصل
او لا يحصل وح يلزم ان لا يراه الناظر المتاخر وذلك باطل ولو جوزنا ان يحصل رؤية
الناظر المتاخر بتكيف المشف المتوسط بشعاع عين الناظر المتقدم لزم امكان ان
يرى شخص بعين شخص آخر ويلزم امكان رؤية الاعمى للمبصرات لان ذلك انما يلزم لو
لم يكن هناك شرائط اخر غير التكيف بكيفية الشعاع فان الانعكاس الى المدرك ابصر وجهه
قد شهد الامتحان والتجربة بان الشعاع اذا وقع على صقيل كالمرآة ينعكس منه الى
شيء آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضعه مما خرج عنه الشعاع من زاوية الانعكاس كزاوية
الشعاع على ما ذكر في المناظر فاذا وقع صقيل في مقابلة الرائي انعكس شعاع
بصره منه الى وجهه فيرى وجهه ولا يشعر بالانعكاس فيتوهم انه يراه على
الاستقامة كما هو المعتاد فيحسب صورة وجهه منطبعة في المرآة واذا كان الوجه
قريبا من المرآة والخطوط المنعكسة قصيرة ظن ان صورته قريبة من سطح المرآة
واذا كان الوجه بعيدا منها والخطوط المنعكسة طويلة يحسب ان صورته غائرة في
عمقها واما اصحاب الانطباع فقد زعموا انه ينطبع من الوجه صورة في الصقيل ثم
ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى في العين ورد ذلك بوجوه احدها ان صورة
الوجه لو انطبعت في الصقيل لانطبعت في موضع معين ولم يتغير عن موضعه بزوال
الناظر كما ان الحائط اذا احمر لانعكاس الضوء من الحمرة اليه فان ذلك اللون
يلزم موضعا واحدا ولا يختلف على المتقابلين لكن نرى صورة الشجرة في الماء ينتقل
مكانها عن الماء مع انتقالنا الثاني انها لو انطبعت صورة في المرآة لانطبعت الا في

سطحها الظاهر فكان يلزم أن نراها في سطحها كما نرى سائر النقوش المنقوشة في ظاهر هناك كما نرى الصور المرئية في المرآة منطبعة فيها كما إذا رأينا الكحل العظيم فيها انطبعت صورته فيها لكن ذلك ليس كذلك ولا يستحيل انطباع العظيم في الصغير أولا يمكن أن يجاب عن الأول بأن صورة الوجه إنما تنطبع في موضع معين من الصقيل له خاص النسبة إلى الوجه وهو موضع لو توهم أن خطا خرج من مركز الجليدية ووصل إلى هذا الموضع ثم انعكس بحيث تكون زاوية الانعكاس مثل زاوية الوصول لانطبق على قاعدة المخروط على سطح الوجه ولا شك أن الموضع الذي له هذا الوضع بالنسبة إلى الوجه مختلف بحسب اختلاف الرائي وعن الثاني بأن المرئي إنما هو الوجه دون صورته المنطبعة في سطح الصقيل أو لو كان المرئي هو الصورة المنطبعة فيه لزم أن لا نرى شيئا أعظم من مقدار سطح الصقيل إنما هي من آلات الإبصار على ما مر إنما هي الصورة المنطبعة في البصر وعن الثالث بأن انطباع صورة العظيم في الصغير ليس بمحال إنما المحال انطباع العظيم في الصغير وهو غير لازم لأن صورة الشيء لا يجب أن تساويه في المقدار **وإن عرض تعدد السهمين تعدد المرئي** قد يعرض للإنسان أن يرى الشيء الواحد شيئين فقال أصحاب الشعاع إن المخروطين الخارجين من العينين إن التقيا بحيث يصير سهماهما خطا واحدا رأى الشيء الواحد واحدا وإن تعدد السهمان رأى متعددا وفيه نظر لأن اتحاد سهمي المخروطين غير ممكن فالصواب أن يقال إن وقع السهمان على المرئي في موضع واحد رأى واحدا وإن تعدد موقع السهمين رأى متعددا و القائلون بالانطباع ذهبوا إلى أن انطباع صورة المرئي في الجليدية غير كاف في إبصاره وإلا لرأى الشيء الواحد شيئين دائما بل لا بد من تأدي الصورتين من الجليديتين إلى ملتقى العصبتين فيرتسم فيه صورة واحدة فيرى بها ذلك الشيء واحدا فإن عرض أن لا تتأدى الصورتان من الجليديتين إلى الملتقى دفعة واحدة لحوج حارق في إحدى العصبتين رأى ذلك الشيء متعددا واعترض عليه أصحاب الشعاع من وجهين الأول إذا كان قدامنا شخصان أحدهما على مسافة عشرة أذرع والآخر

على مسافة ذراع مثلا وكان الثاني لا يحجب الأول عن بصرنا فإذا نظرنا إلى الأقرب وجمعنا البصر عليه وقصدنا النظر كما ينظر إلى غيره فإنا نراه واحدا كما هو ونرى الأبعد في تلك الحالة اثنين وعلى عكسه لو نظرنا إلى الأبعد وجمعنا البصر عليه فإنا نراه واحدا كما هو ونرى الأقرب في تلك الحالة بعينها اثنين فلو كان السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكروه من اعوجاج إحدى العصبتين لما أمكن أن نرى في حالة واحدة أحد الشيئين واحدا والآخر اثنين لأنه يلزم أن يكون تركيب العصبتين في تلك الحالة مثلا سالما وأنه محال وأقول هذا الدليل منقلب عليهم إذ يقال لهم لو كان السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكرتم من تعدد السهمين أو تعدد موقعهما لما أمكن أن نرى في حالة واحدة أحد الشيئين واحدا والآخر اثنين إذ يلزم أن يكون السهمان أو موقعهما في حالة واحدة متحدا متعددا معا وأنه محال والثاني أن الروح الدماغي جسم لطيف من الممتنع تحاوره في ملتقى العصبتين بحيث لا يتقدم عليه البتة ولا يتأخر وإذا كان التقدم والتأخر جائزا عليه يلزم وقوع الحول في أكثر الأوقات لأكثر الناس لأن الروح الباصر إذا جاوز الملتقى لم يتحد الصورتان ولما فرغ من بيان الحواس الظاهرة شرع في إثبات الحواس الباطنة فقال **ومن هذه القوى** المدرك للمحسوسات الحس المشترك ويسمى باليونانية **بنطاسيا** أي لوح النفس والحواس الباطنة أيضا خمس عدد الحواس الظاهرة بشهادة الاستقراء وما يقال من أنها إما مدركة وإما معينة على الإدراك والمدركة إما مدركة للصور أعني ما يمكن أن يدرك بالحواس الظاهرة وهي الحس المشترك وإما مدركة للمعاني أعني ما لا يمكن أن يدرك بها وهي الوهم والمعينة إما معينة بالتصرف وهي المتخيلة وإما معينة بالحفظ فإما لحفظ الصور وهي الخيال وإما لحفظ المعاني وهي الحافظة فوجه ضبط وجعل الحافظ والمتصرف مدركا باعتبار الإعانة على الإدراك واستدلوا على وجود الحس المشترك بوجوه أحدها إنا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كالحكم بأن هذا الأصفر حلو والحاكم بين الشيئين يحتاج إلى حضورهما عنده ولا يكون حصول هذين الأمرين في النفس لأنها لا ترتسم فيها الماديات مثلا

ما سبق ولا في الحس الظاهر لانه لا يدرك غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد
من قوة غير الحس الظاهر يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بالتأدي اليها من طرق
الحواس فهي كجواسيس لهذه القوة يؤدون مدركاتها اليها فيجتمع فيها الملموسات
والمبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات باسرها فلذلك سميت بالحس
المشترك والى هذا الوجه اشار بقوله **الحاكمة بين المحسوسات** واعترض عليه بان الحاكم
هو النفس ليس الا واسناد الحكم الى القوة مجاز وان اجتماع الاشياء عند النفس حال
حكمها قد يكون بارتسامها كلها فيها كما اذا حكمت بين المعقولات وقد يكون بارتسام
بعضها فيها وارتسام بعض آخر في آلتها كما اذا حكمت على هذا اللون بانه غير هذا
الطعم فلا حاجة الى قوة يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة ولو احتيج ايضا الى
قوة اخرى يجتمع فيها الكلي والجزئي معا حتى يمكن الحكم بينهما ثم لو كان الحاكم بين المحسوسات
هو الحس كما توهمه جماعة لتم ما ذكره اذ ليس في الحواس الظاهرة ما يدرك نوعين من
المحسوسات ليتصور حكمه عليهما فلا بد من قوة باطنة تدرك انواع المحسوسات وتحكم
بينها وثانيها انا نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما والشعلة الجوالة بسرعة
خطا مستديرا وما ذاك الا لان القوة غير البصر ارتسم فيها صورة القطرة والشعلة
وبقي قليلا على وجه يتصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث يشاهد
خطا للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة والى هذا الوجه اشار بقوله بسبب
رؤية القطرة خطا والشعلة دايرة واعترض بانه يجوز ان يكون اتصال الارتسام في
الباصرة بان يرتسم المقابل الثاني قبل ان يزول المرتسم الاول لقوة ارتسام الاول و...
يعقب الثاني فيكونان معا وثالثها ان المرسم اي من به المرض المسمى بذات الجنب اذا
قوي مرضه وتعطل حواسه الظاهرة بغلبة المرض يرى اشياء لا تحقق لها في الخارج
على سبيل المشاهدة دون التخيل فانه قد يرى سباعا واشخاصا حاضرة عنده ولا يراها
احد فمن سلم حواسه وليس هذه الصورة مرتسمة في بصره اذ لا ارتسم فيه الا ...
اياه ولما كان ادراكها كادراك ما ارتسم من الخارج بلا فرق عند المدرك دل كما ابينا

على ان الابصار انما يكون بالحس المشترك ولما كان الابصار بارتسام الصورة في
الحس المشترك لم يتميز الحال عند المدرك بين ان يرد عليه الصورة من خارج كما هو الغالب
وبين ان يرد عليه الصورة من داخل كما في المرسم فانه لما اشتغل نفسه الناطقة
بمزاولة المرض بحيث تعطل حواسه الظاهرة استولت المخيلة وبعثت في لوح الحس
المشترك صورا كانت مخزونة في الخيال او صورا ركبتها من تلك الصور المخزونة على
طريق استفاضتها من الخارج ولما لم يكن له شعور باستفاضتها من داخل لم يفرق
بينها وبين الصور المنتقشة فيه من خارج فيحسب الاشياء التي هي صورها موجودة
في الخارج حاضرة عنده كما في الصحة بلا فرق والى هذا الوجه اشار بقوله **والمرسم**
ما لا تحقق له اي ولرؤية المرسم ما لا تحقق له **و** من القوى الباطنة **الخيال** وهي [illegible]
مغايرة للحس المشترك **لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ** يعني ان الصور المحسوسة
قبولا عندنا وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدأين متغايرين لما عرفت
من ان الواحد لا يكون مصدر الاثرين ومبدأ القبول هو الحس المشترك فمبدأ
الحفظ هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشيء
ثانيا فلو لم نعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التمييز بين النافع والضار والصديق
والعدو واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فقد اجتمعا
في قوة واحدة سميتموها بالخيال وبان الحس المشترك مبدأ الادراكات مختلفة هي
انواع الاحساسات وبان النفس تقبل الصور العقلية وتتصرف في البدن فبطل
حكم الواحد لا يكون مبدأ الاثرين واجيب بان الخيال لا بد وان يكون في محل
جسماني فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض يقبل الشكل
بمادتها ويحفظ بصورتها وكيفيتها اعني اليبوسة وبان مبدئية الحس المشترك
للادراكات المختلفة انما هي لاختلاف الجهات اعني طرق التأدي من الحواس
الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة اقول هذا
الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا تكون القوة لها القبول والحفظ

بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل
واجتماع القبول والحفظ وانواع الادراكات في شيء واحد لا يقدح في قولنا الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد دليل آخر وهو ان الصورة الحاصلة في الحس المشترك قد تزول
بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد تزول لا بالكلية بل بحيث
تحضر بادنى التفات وهو الذهول فلولا انها محفوظة في قوة اخرى تستحضرها الحس
المشترك من جهتها لما بقي فرق بين الذهول والنسيان واعترض بانه يجوز ان لا تكون
محفوظة الا في الحس المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول بعدمه
واجيب بانه لو كان كذلك لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما حضور صورة
المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس ومعلوم ان تخيل المبصر
ليس ابصارا ولا تخيل المذوق ذوقا وكذا البواقي بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس
والتخيل من جهة الخيال ورد بانه يجوز ان يكون الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس و
الغيبة عنها ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة ومن تلك القوى الباطنة
الوهم المدرك للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالعداوة الجزئية التي
الشاة من الذئب فتهرب منه والمحبة الجزئية التي يدركها السخلة من امها فتميل اليها
هذه المعاني لا بد لها من قوة بها ادراكها وتلك القوة غير الحواس الظاهرة
المراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة وغير الحس المشترك لانه لا يدرك الا ما
اليه من الحواس الظاهرة وغير النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات بالذات
ان هذا الادراك حاصل للحيوانات العجم كادراك الشاة معنى في الذئب بها كما
في ان القوة الواحدة لما جاز ان تكون آلة لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز
ان تكون آلة لادراك معانيها ايضا واما اثبات ذلك بان مدرك عداوة و
مدرك له بالضرورة فضعيف لان الحاكم حقيقة هي النفس فيكون المجموع من الصور و
المعاني حاضرا عندها بواسطة كل منها آلتها الخاصة بها ولا يلزم كون محل
والكل قوة واحدة لكن يشكل هذا بان مثل هذا قد يكون من الحيوانات العجم

علم وجود النفس الناطقة لها ومن تلك القوى الحافظة وهي للوهم كالخيال للحس المشترك
ودليل تغايرهما ان القبول غير الحفظ والحافظ للمعاني غير الحافظ للصور والكلام فيه معلوم
مما مر ومن تلك القوى المتخيلة المركبة للصور المحسوسة والمعاني الجزئية المتعلقة
بها بعضها مع بعض والمفصلة لها بعضها عن بعض تركيب الصورة بالصورة
كما في قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص وتركيب المعنى بالمعنى
كما في قولك مالك هذه العداوة له هذه النفرة وتركيب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب
العداوة له هذا اللون وتفصيل الصورة عن الصورة كما في قولك هذا اللون ليس له هذا
الطعم وقس على هذا وقد تفعل تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي
جناحين وتفصيل الصورة عن الصورة كما في تخيل انسان بلا رأس وتركيب المعنى
بالصورة كما في توهم صداقة جزئية لزيد وهذه القوة قد تستعملها العقل في مدركاته
بضم بعضها الى بعض او فصله عنه وح تسمى متفكرة قالوا للدماغ بطون ثلثة اعظمها
البطن الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما ورد على شكل الدودة
ومحل الحس المشترك هو مقدم البطن الاول ومحل الخيال مؤخره والمتخيلة في مقدم الدودة
والوهم في مؤخرها والحافظة في مقدم البطن الاخير وليس في مؤخره شيء من هذه القوى
اولا ما ليس من الحواس فكر بفساد ذلك الموضع الى الاختلال الفصل الخامس في
الاعراض وتنحصر اجناسها العالية في تسعة اختلفوا في ان الاجناس العالية للاعراض
كم هي فذهب ارسطو ومن تابعه الى انها تسعة واختاره المصنف وذهب طائفة اخرى
الى انها اربعة الكم والكيف والنسبة وهي شاملة للسبعة التي جعل ارسطو واتباعه كل واحد منها
جنسا وذهب طائفة اخرى الى انها اربعة الحركة والاضافة والكم والكيف و
جعلها الضمير المستتر في قوله وتنحصر الى مقدر مضاف موصوف بصفة مخصوصة
لو كان راجعا الى الاعراض على ما هو الظاهر من العبارة لكان الحكم بالانحصار
منقوضا بالنقطة والوحدة عند القائل بوجودهما في الخارج فان قيل هما على تقدير
وجودهما في الخارج داخلتان في الكيف فلا انتقاض بهما قلنا المشهور في

من الكيف كما سيأتي اعتبارا فقد خرجتا عنه ودفع الاعتراض بجواز كونهما نوعين
حقيقيين فلا يكونان من الاجناس فضلا عن ان يكونا من الاجناس العالية وبيان
انحصار الاجناس العالية للاعراض في هذه التسعة موقوف على كون هذه التسعة
اجناسا وعلى كونها غير مندرجة تحت جنس وعلى كونها شاملة للاجناس تحتها وعلى ان
لا جنس عاليا غيرها اما كونها اجناسا فيتوقف على ان اطلاقها على ما تحتها ليس بالاشتراك
اللفظي اذ لا يكون هناك معنى مشترك حتى يتصور كونه جنسا ولا على سبيل التشكيك
لان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لما تحته فلا يكون جنسا له بل اطلاقها على ما
تحتها بالتواطؤ وليس مع ذلك ايضا من قبيل اطلاق اللوازم المقولة على ما تحتها بالسوية
بل من اطلاق الذاتيات على ما تحتها ومع ذلك لا بد ان لا يكون تمام ماهيات ما
تحتها من الحقائق ليكون تمام المشترك بين ماهياتها المختلفة الحقيقة حتى يتحقق كونها
اجناسا ويمكن في المناقشة في كل واحد من الامور المذكورة وكذا يناقش في كونها
غير مندرجة تحت جنس لجواز ان يكون اثنان منها او اكثر مندرجة في جنس سافل لها واما
كونها شاملة للاجناس تحتها فقد يمنع لجواز ان يكون ما تحت بعضها انواعا حقيقية
بان المراد ههنا من كونها عالية انه لا جنس فوقها فجاز ان يكون بعضها اجناسا
مفردة واما انه لا جنس عاليا غيرها فلا حجة عليه الا غايته عدم الوجدان فقال الامام
وهذه الاشياء التي يتوقف عليها انحصار المقولات في هذه العشر مما لا سبيل الى
تحقيقها وما قالوا في بيان الانحصار من ان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم وان
فان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى
بعض وهو الوضع او للمجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا فاما كم غير قار فهو متى
منتقل بانتقاله فالملك اولا فالاين واما النسبة فالمضاف واما كيف والنسبة
ان يحصل بسببه فان ينفعل ويحصل منه في غيره فان يفعل وان كان جوهرا فهو
لا يستحق النسبة له واليه الا العارض من حيث فيؤول الى النسبة العرض وتندرج فما ذكرنا
فوجه ضبط ليسهل الاستقرار وتقليل الانتشار الاول الكم ويريد ان يذكر المباحث

المتعلقة بكل واحد من المقولات التسع فبدأ بالكمية لانها اعم وجودا من الكيفية
واضح وجودا من الباقي اما انها اعم وجودا من الكيفية فان العدد من الكمية عارض
للامور المفارقة للكيفية اعني الماديات وعارض ايضا للمجردات العارية عن
الكيفيات فقد وجد الكم مع الكيفية وبدونها فيكون اعم وجودا منها وكون
المجردات عالمة مثلا لا يقتضي كونها معروضة للكيفية لجواز ان لا يكون علمها بحصول
صور الاشياء فيها وقد يقال ان العدد يعرض لجميع المقولات حتى لنفسه و
الكيفية لا يعرض لنفسها واما انها اصح وجودا من الباقي فلان الباقي اعراض نسبية لا
تقرر لها في ذوات موضوعاتها الا بعينه الى غيرها بخلاف الكمية فانها متقررة
في ذوات موضوعاتها مع قطع النظر عما عداه فمتصله القار جسم وسطح وخط وغيره الزمان
ومنفصله العدد قد عرفت ان الكم هو الذي يقبل لذاته القسمة اي يمكن ان يفرض فيه
اجزاء فان كان بحيث يتلاقى كل جزءين منه على حد واحد مشترك بينهما فهو المتصل والا
فهو المنفصل والمراد بالحد المشترك ما يكون نسبته الى الجزءين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس
الى جزئي الخط فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزءين يمكن اعتبارها نهاية للجزء الآخر
وان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها بداية للآخر فليس لها اختصاص باحد الجزءين
دون الاختصاص بالنسبة الى الجزء الآخر بل نسبتها اليهما على السوية والخط الى جزئي
السطح والسطح الى جزئي الجسم والآن بالنسبة الى جزئي الزمان والحدود المشتركة يجب
كونها مخالفة في النوع لما هي حدود لها لان الجزء المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى
احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينقص شيئا ولولا ذلك لكان الحد
المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى القسمين تقسيما الى ثلثة وتقسيم
تقسيما الى اربعة وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا
الخط بالقياس الى السطح وكذا السطح بالقياس الى الجسم ولا يوجد من اجزاء الكم
المنفصل حد مشترك بالمعنى المذكور فان العشرة اذا قسمتها الى ستة واربعة كان
السادس جزءا من الستة داخلا فيها وخارجا من الاربعة فلم يكن ثمة امر مشترك بين

قسمي العشرة ومما الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط والكم المتصل
اما ان يكون قار الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود او غير قار الذات الثاني الزمان
الاول المقدار وهو ان قبل القسمة في الجهات الثلث اعني الطول والعرض و
العمق فهو الجسم التعليمي وان قبلها في الجهتين منها فهو السطح وان لم يقبلها الا في
جهة فهو الخط والكم المنفصل هو العدد **وشملها قبول المساواة وعدمها** اي
للكم خواص تشمل المتصل والمنفصل منها قبول المساواة وقبول عدم المساواة اي
انه اذا نسب الى كم اخر فاما ان يكون مساويا له او زائدا او انقص وهذه الخاصة
من الاعراض الذاتية الاولية للكميات وانما تعرض لغيرها بتوسطها فان العقل اذا
لاحظ الاعداد والمقادير ولم يلاحظ معها شيئا آخر امكن ان يحكم عليها بالمساواة
واللامساواة واذا لاحظ شيئا آخر ولم يلاحظ معه عددا او لا مقدارا لم يمكنه
ذلك ومنها قبول القسمة لذاته حتى ان غيره من الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة
بواسطته والمراد بالقسمة ههنا الوهمية وهو ان يفرض فيه شيء غير شيء وقد يطلق على
الفعلية وهو ان يحصل وينقطع بالفعل اي يحدث له هويتان بعد ان كانت له هوية
واحدة والقسمة بهذا المعنى يستحيل ع ومنها المقدار وعندنا اي يبطل المقدار ويحدث
مقداران آخران بعد المقدار الاول لقبول القسمة بهذا المعنى لكن لا يلزم حصول ذلك
الاستعداد في نفس المقدار ولا بقاء المقدار عند حصول الانقسام كما يحكم به
الجسم للسكون الطبيعي ولا يبقى معه ومنها **امكان وجود العاد** فيه اي اشتماله على
امر بعينه بالاسقاط عنه مرارا اما بالفعل كما في الكم المنفصل فان الواحد موجود في
الاعداد وهو يعدها وقد يعد بعض الاعداد بعضا ايضا واما بالقوة كما في الكم المتصل
فانه قابل للتجزئة فيجب ان يكون قابلا للتعديد لان التضعيف في المقدار تضعيف
في العدد والعدد مبداه الواحد فاذن الكم المتصل قابل لان يفرض فيه واحد عاد
ماعد المقدار والعدد لا يتصور فيه قبول فرض العاد الا بملاحظة احدهما فقد تبين
ان للكم مطلقا خواص ثلثة شاملة لجميع اقسامه من الاعداد والمقادير بعرض او لا

بالذات ولما عداه بوسطه ثانيا وبالعرض والجمهور ع فسروا الكم بالخاصة الثانية
حيث قالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته وذكر الامام ان الخاصة الثالثة التي
يصلح لتعريف الكم بها الاولى لان المساواة لا تعرف الا بالاتحاد في الكمية فيكون
تعريف الكم بها دورا وذكر في المباحث المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه بان المساواة
واللامساواة مما يدرك بالحس والكم لا يناله الحس منفردا الا انما يناله مع المتكمم وللا
واعلم ان العقل يحتاج في تمييز احد المفهومين عن الاخر فلهذا امكن تعريف ذلك
المعقول بهذا المحسوس معه وهذا المحسوس مستغني عن التعريف وامكان
اخذه في تعريفه لا يقتضي توقف معرفته عليه والخاصة الثانية لاختصاصها بالمتصل
وقد قال صاحب المواقف كان مراده القسمة الانفكاكية واعترض عليه بعض
الفضلاء بان الامام قد صرح في كتبه بان القسمة الانفكاكية يستحيل ع ومنها الكم
المتصل ثم قال واري انه قد بنى ذلك على ان قبول القسمة عبارة عن امكان حصوله
من غير حصول بالفعل ولا شك ان الانقسام في الكم المنفصل حاصل بالفعل واما
اذا اريد بالقبول اعم من ذلك اعني امكان فرض شيء غير شيء فلا خفاء في شموله المتصل
والمنفصل ولذا قال الامام ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا اخذ
القبول باشتراك الاسم اقول لا يخفى ان محصل كلام هذا القائل ان ههنا انقساما
هو حاصل بالفعل في الكم المنفصل وحاصل بالقوة لا بالفعل في الكم المتصل وانت
خبير بان شيئا من الانقسامين بمعنى الانفكاكية والوهمية ليس بهذه المثابة اما الانفكاكية
فلما عرفت مرة انها لا يمكن حصولها في الكم المتصل واما الوهمية فلتساوي نسبتها الى
الكم المتصل والمنفصل لانها ان اريد بها كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء
فهذا المعنى حاصل لهما بالفعل وان اريد بها نفس الفرض لان كون الشيء بحيث يمكن
ان يفرض فلا شك ان هذا المعنى حاصل لكليهما بالقوة لا بالفعل **وهو ذاتي وعرضي**
اي الكم ينقسم الى الكم بالذات والكم بالعرض فالكم بالذات هو الذي عد من المقولات
اعني العدد والمقادير الثلثة والزمان والكم بالعرض هو ما له ارتباط بالكم الذاتي

معج لاجزاء او مسافة عليه كما قال بهذه القوة متناهية او غير متناهية باعتبار
اما في الشدة او المدة او العدة وقالوا ان الزمان مع انه كم متصل بالذات كم
متصل بالعرض لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي كم متصل بالذات
وعرض من الكم المنفصل للكم المتصل الذاتي والكم المتصل العرضي لان العدد عرض يعم
الاشياء والى هذا المعنى اشار بقوله **وعرض بالى القسمين فيهما لا ولهما** اي عرض الكم
المنفصل الذي هو ثاني القسمين في سياق الكم اي المتصل والمنفصل للكم المتصل
الذي هو اول القسمين فيهما اي في الذاتي والعرضي فقوله فيهما من تمام اولهما والضمير في
قوله فيهما راجع الى الذاتي والعرضي والضمير في قوله لاولهما راجع الى القسمين اللذين
هما المتصل والمنفصل وقد يعرض الكم المنفصل الذات للكم المنفصل بالذات كما
في خمس عشرات فيصير المنفصل بالذات منفصلا بالعرض ولا استحالة في ذلك لعدم
بين العارض والمعروض ولو بالشخص **وفي حصول وعدم الشرط دلالة على اشتراط**
الضدية لا من الخواص المطلقة للكم اراد ان يشير الى خواصه الاضافية وهو عدم قبول
التضاد واما كان خاصة اضافية للكم لان غيره ايضا كالجوهر لا يقبل التضاد كما هو المشهور
يعني في حصول منافي الضدية للكم دلالة على اشتراط الضدية اي على ان الكم لا يكون ضدا
للكم وكذا في عدم شرط الضدية للكم دلالة على ذلك اما بيان حصول منافي الضدية
فهو ان الكم المتصل بعض انواعه عارض لبعض فان الخط عارض للسطح وهما عارضان
للجسم وعروض الشيء للشيء مناف للضدية بينهما والكم المنفصل بعض انواعه متقوم بالبعض
وحصول التقوم بين الامرين مناف للضدية بينهما واما بيان عدم شرط الضدية
فهو ان شرط التضاد من الامرين اتحادهما في الموضوع سواء كان التضاد حقيقيا او
مشهوريا وان يكون بينهما غاية الخلاف اذا كان التضاد حقيقيا ويمتنع ان يكون لنوعين
من العدد موضوع واحد فان موضوع الثلاثة بالضرورة غير موضوع الاربعة وكذا نوعين
من المقدار فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط
السطح ولا يكون بين نوعين من العدد ولا من المقدار غاية الخلاف لان كل

من العدد فرضنا متباعدين يوجد عدد اخر ابعد من احدهما بالنسبة الى الاخر وكذا
كل مقدارين بهذا ذكره والاول لم يثبت بعد ان احد الضدين لا يكون عارضا للاخر
ولا متقوما له على ما سبق ولا ان الضدين يجب ان يتواردا على موضوع واحد وايضا
قد سبق ان الاعداد انما تتقوم بوحداتها لا بالاعداد التي تحتها وايضا الاستدلال بعروض
بعض انواع الكم المتصل لبعض انما دل على انتفاء الضدية من العوارض والمعروضات
ولا يدل على انتفاء الضدية بين خطين او سطحين او بين جسمين فان كل واحد من الخط
والسطح والجسم يندرج تحته انواع لا يعرض بعضها لبعض وايضا قوله فان الموضوع
القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح يرد عليه ما قيل ورد
على الاستدلال بالعروض وهو انه انما دل على انتفاء التضاد بين الخط والسطح و
بين الخط والجسم وبين السطح والجسم لا على انتفائه بين انواع واحد منها فيجوز ان يتضاد
مثلا الجسمان التعليميان المتساويان في الصغر والكبر الواردان على موضوع واحد
تضادا مشهوريا كما في التخلخل والتكاثف كما يتعاقبان وان الجسم قد يكون موضوعا
قريبا للخط اي يعرض الخط للجسم بلا توسط سطح منهما كالمحور للكرة فلا مانع للخط والسطح ان
يتضادا **ويوصف الكم بالزيادة والكثرة ومقابليهما** اي النقصان والقلة **دون الشدة**
ومقابلها اي الضعف يعني ان الكم مطلقا يوصف بالزيادة والنقصان اذ يقال هذا
الخط ازيد من ذلك الخط او انقص منه وكذا السطح والجسم التعليمي والزمان والعدد
والكم المنفصل خاصة يوصف بالكثرة والقلة فيقال هذا العدد اكثر او اقل من ذلك العدد
واما وصف الزمان بالكثرة والقلة فباعتبار ما يعرض له من الكم المنفصل بحسب تجزيه بالايام و
الساعات وغيرها ولا يوصف الكم بالشدة والضعف فلا يقال هذا الخط اشد من
ذلك الخط او اضعف منه كما يقال هذا السواد اشد من ذلك السواد او ذلك اضعف من
هذا وانواع الكم المتصل التي هي الخط والسطح والجسم قد يكون تعليمية وذلك بان يوجد كل
منها بشرط شيء وهو ان يتصور المقدار من حيث هو هو من غير التفات الى شيء من
المواد واحوالها فان الحقيقة الجرم اي المقدار الممتد في الجهات الثلاث من غير ان يلتفت

الى شيء من المواد واحوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا فان قيل انه لا يمكننا ان نتخيل الا متناهيا لان البرهان الدال على تناهي الابعاد في الخارج دل على تناهيها في الذهن لان الامتداد المخصوص المتخيل لا يرتسم الا في آلة جسمانية بحيث تناهيها فيجب تناهيه قلنا فهل يتناول الادلة المذكورة في تناهي الابعاد جارية في الامتداد المتخيل اذا كان غير متناه بلا فرق لانا نقول اذا امتنع تصور المقدار الذي لا يتناهى امتنع الحكم عليه بامتناع وجوده لانا نقول الممتنع تصور امتداد متخيل غير متناه لا تصور امتداد لا متناهي على وجه كلي فالممتنع هو المتخيل لا المتعقل كذا قيل اول في نظر لان مساواة الصورة لذي الصورة في المقدار ليس بلازم والا لم يمكن تخيل الاجسام العظيمة كالجبل والسموات وح لم لا يجوز ان يكون الجسم المتخيل غير متناه صورته الحاصلة في متناه واذا اخذنا السطح كذلك اي من غير التفات الى الجسم وعوارضه كان ذلك المتخيل سطحا تعليميا وكذا الخط اذا اخذناه مع الغفلة عن السطح وعوارضه كان ذلك المتخيل خطا تعليميا وانما سميت الانواع الماخوذة على هذا الوجه تعليمية لان العلوم التعليمية اعني الرياضية يبحث عن هذه الانواع الماخوذة على هذا الوجه وانما سميت العلوم الرياضية الباحثة عن احوال الكميات المتصلة والمنفصلة اعني الهندسة والحساب تعليمية ورياضية لانهم كانوا يبتدئون بها في التعليم ورياضة النفوس باشتغالها بالبينات وبعدها عن الغلط فانها تامة مستقيمة فلا يحصل الشك فيها وان كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار اي هذه الانواع الثلثة تختلف بنوع ما من الاعتبار فان الجسم التعليمي كما يمكن ان يؤخذ لا بشرط شيء على ما عرفت يمكن ان يؤخذ بشرط لا شيء ايضا بخلاف السطح والخط فانه يمكن ان يوجد الاول بشرط شيء ولا يمكن ان يوجد بشرط لا شيء فانه يمكن ان يتخيل بعدا ممتدا في الجهات مجردا عما عداه ولا يمكن ان يتخيل في جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة ولا يمكن ايضا ان يتخيل بعدا ممتدا في جهة واحدة فقط مجردا عن الامتداد العرضي والعمقي فهل لا يمكن ان يتخيل النقطة بل لا بد ان يتخيل لها امتداد

وان كان قليلا جدا في الطول بل في العمق والعرض ايضا فيكون المتخيل جسما صغيرا لا نقطة وكذا لا يمكن تخيل الخط لانه لا يمكن ان يتخيل بعدا ممتدا في جهة واحدة فقط بل لا بد ان يتخيل امتداد عرضي بل عمقي ايضا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا خطا وكذا لا يمكن تخيل السطح لانه لا يمكن ان يتخيل بعدا ممتدا في جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة بل لا بد ان يتخيل العمق ما وان كان قليلا جدا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا سطحا فهذه الامور اعني النقطة والخط والسطح يمكن تصورها على وجه كلي ولا يمكن تخيلها بخلاف الجسم فانه يمكن تصوره وتخيله ايضا يشهد بذلك كله الوجدان الصحيح اقول فيه نظر لما قدمنا آنفا انه يمكن تخيل السطح مع الغفلة عن الجسم وعوارضه وكذا تخيل الخط مع الغفلة عن السطح وعوارضه وهذا القائل ايضا قد صرح بذلك ويخالف الجوهر بما يقال في جواب ما هو بعرضيته والتبدل مع بقاء الحقيقة وافتقاره الى زمان وثبوت الكرة الحقيقية والافتقار الى عرض والتقوم به بعرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد اراد ان مس عرضية انواع الكم الثابت دليلا عاما في الجميع اولا دليلا خاصة كل واحد منها يختص بنوع منها ما سيانا الدليل العام فتقريره ان معنى الجوهر قد يختلف عما يقال في جواب ما هو عند السؤال عن هذه الانواع اعني الخط والسطح والجسم والزمان والعدد فيكون هذه الانواع اعراضا لانها لو كانت جواهر لما تخلف معنى الجوهر عما يقال في جواب ما هو عند السؤال عنها واعترض عليه بان بطلان التالي ممنوع على ما ذكر في موضعه من اثبات هذه الامور مما تخلف معنى الجوهر عنه فيجوز ان تكون من قبيل الخواص التي لا تقال عليها في جواب ما هو واما الدليل الخاص بالجسم التعليمي فتقريره ان الجسم التعليمي يتبدل مع بقاء الحقيقة الجسمية المتشخصة فان الشمعة المتشخصة بعينها تتبدل مقاديرها على حسب تبدل اشكالها فانها اذا دورت كان لها مقدار مخصوص ممتد في الجهات على نسق واحد بحيث يمكن ان يفرض في داخلها نقطة تتساوى جميع الخطوط الخارجة منها الى سطحها واذا كعبت كان لها مقدار على ذلك النسق واذا طولت تفاوتت

مقدارها بحسب مراتب الطول مع ان الشمعة المتحفظة باقية بعينها في هذه الحالات
كلها ما لم يطرأ عليها انفصال وكذلك المتبدل ليس بعدد ما قطعا ولا متعلقا بلوازم
الشمعة كالشكل بل تابعا فيها جمع وليس جوهرا والا لكان جزءا منها وتبدل الجسمية
بتبدله ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فهو عرض سار فيها في جميع جهاتها وهو
الجسم التعليمي فقد ثبت وجوده وعرضيته واعترض عليه بان الجسم التعليمي التام
بالشمعة واحد لا تبدل فيه اصلا بل تتوارد عليه سطوح واشكال مختلفة والذي يتبدل
المتبدل ليس متعلقا بلوازم الشمعة فقط بل متعلق بانحائها ايضا فالمتبدل ليس
منحصرا في السطوح والاشكال والحاصل ان الابعاد الجسمية الثلاثة اعني الطول
والعرض والعمق تختلف في تلك الصور زيادة ونقصانا وتختلف بحسب اختلافها في
الجسم التعليمي اقول يمكن ان يناقش بان الجسم التعليمي انما يكون تعينها بتعين
مساحتها والمساحة في جميع تلك الصورة واحدة لا تختلف لكن المستدل اذا اثبت
بالتخلخل والتكاثف لا مساغ لهذه المناقشة واعترض ايضا بانه فرع نفي الجزء الذي
لا يتجزى فان من قال به وركب الجسم منه يقول ليس هناك تبدل المقادير بل انتقال
الاجزاء من جهة الى جهة وتبدل اوضاعها وبذلك يختلف اشكال الجسم وقد يجعل
هذا الدليل عاما مساويا للسطح والخط ايضا بان يقال انهما يتبدلان مع بقاء الجسم
فان المكعب مثلا اذا جعل ذا عشرين قاعدة مثلثات فلا شك ان السطوح الستة
والخطوط الاثني عشر التي كانت في المكعب قد تبدلت الى السطوح العشرين
التقريبي والجسم الطبيعي باق بحاله لم يتبدل بعد واما الدليل الخاص بالسطح فتقريره
انما يحصل للجسم بواسطة التناهي والتناهي لا يكون من مقومات الجسم لان اثباته
مفتقر الى برهان ولذلك امكن توهم ان يتصور واجسام غير متناهية وما يكون اثباته
مفتقرا الى البرهان لا يكون مقوما فالسطح الحاصل للجسم بسبب التناهي لا يكون مقوما له
لان ما يثبت للشيء بسبب امر خارج لا يكون مقوما له لان ثبوت الشيء لنفسه
مع علته وعلة الجزء قد يكون خارجا عن الكل لانا نعرف الكلام في ثبوت الجزء للكل

ثبوته في نفسه ولا شك ان الجزء ما يثبت للكل ولو قطع النظر عن جميع ما عداه فلو كان ثبوته
للكل بسبب امر خارج لم يكن كذلك واعترض عليه بان مقوم الشيء انما يكون ثابتا له
بلا برهان اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه واما اذا كان متصورا بوجه ما فيجوز ان
يثبت له مقوماته بالبرهان الا ترى انهم استدلوا على جوهرية النفس الناطقة مع زعمهم
ان الجوهر جنس لها واعتذروا عن ذلك بانها متصورة بوجه ما لا بكنهها وقد يقال
ان السطح لا يكون من مقومات الجسم لانه عبارة عن انقطاع الجسم وانتهائه فهو امر
عدمي فلا يكون جزءا لامر موجود واما الدليل الخاص بالخط فتقريره ان الجسم يوجد بدون
خط فان الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط مقوما له فيكون عرضا
قائما به واعترض عليه بانه يدل على ان الخط ليس مقوما للجسم مطلقا ولا للجسم الذي لم
يوجد فيه وقد يستدل تارة على عرضية السطح والخط والنقطة بانها صفات للجسم
التعليمي الذي هو عرض فهي بالعرضية اولى وتارة بان هذه الامور على تقدير وجودها
يستحيل كونها جواهر لما تقدم من استحالة الجزء وما هو في حكمه فتكون اعراضا واما
الدليل المختص بالزمان فتقريره ان الزمان في تقومه مفتقر الى الحركة لانه مقدار لها والمقدار
مفتقر الى المقدر والمفتقر في تقومه الى العرض عرض واما الدليل المختص بالعدد ف
تقريره ان العدد متقوم بالوحدات التي هي اعراض والمتقوم باجزاء كلها اعراض
يكون عرضا قطعا واما اذا كان بعض الاجزاء فقط عرضا فلا يلزم كونه عرضا كما سيجيء
قوله ويختلف الجوهر الى قوله يعطي عرضيته اشارة الى الدليل العام وقوله والتبدل
الى قوله يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد اشارة الى الدلائل
الخاصة وكلامه لف ونشر مرتب فان التبدل مع بقاء الحقيقة يتعلق بالجسم التعليمي
وافتقار التناهي الى برهان يتعلق بالسطح وثبوت الحقيقة يتعلق بالخط والافتقار
الى ... يتعلق بالزمان والمتقوم به يتعلق بالعدد وليست الاطراف اعداما وان
اتصفت بها مع نوع من الاعدام والسطح طرف للجسم والخط طرف للسطح والنقطة
طرف للخط وقد اختلفوا في ان الاطراف اعدام ام لا واختار المصنف انها ليست

باعدام لكنها متصفة بالاعدام مع نوع ما من الاضافة وهذا القدر لا يقتضي عدميتها
لجواز اتصاف الوجودي بالعدمي اما انها ليست باعدام فلوجوه منها ان الاطراف
ينتهي بها مقدار الاطراف اعني الجسم والجسم ذو وضع فما به ينتهي الجسم اعني الاطراف يكون
ذوات اوضاع لامتناع ان ينتهي ذو وضع بما لا وضع له ولو لم تكن الاطراف ذوات
اوضاع لم تكن احدها لامتناع الاشارة الى العدم واعترض عليه بان الاعدام
يشار اليها بتبعية محالها كما يشار الى هذا العمى بواسطة الاشارة الى الاعمى ثم لا نسلم ان
الاطراف كذلك ومنها ان الجسم اذا انتهى في احدى جهاته فقط فلا شك انه يوجد
هناك شيء ممتد في جهتين وهو السطح واذا انتهى السطح في احدى جهتيه فقط يوجد
هناك شيء ممتد في جهة واحدة وهو الخط واذا انتهى الخط في امتداده يوجد هناك
شيء لا يمتد في جهة ما لا ينقسم اصلا وهو النقطة ومنها ان الجسمين اللذين لا ينفصل
شيء منهما اعني يكون كل منهما متصلا في حد ذاته اذا تلاقيا بجواهرهما طولا وعرضا تماما
بكل واحد منهما الاخر لا يكون بعدهما الاستحالة تلاقي الموجودين بعدم [illegible] بل موجود
منقسما في الطول والعرض وهو ظاهر دون العمق ولا يلزم التداخل التقص وانما
كون التلاقي بالسطحين واما اثبات النقط بتلاقي الخطين واما انها متصفة بالاعدام مع
نوع ما من الاضافة فلان السطح مثلا يوصف بان الجسم ينتهي به وينقطع عنده وانها
امر عدمي يعرض للسطح بالاضافة الى الجسم وكذا الحال في الخط والنقطة واستدل على
ان الاطراف ليست موجودة بان الاطراف نهايات والنهاية عدمية وبان السطحين
اذا التقيا عند تلاقي الجسمين فلا يخلو اما ان يكون احدهما ملاقيا للآخر بالاسر فلزم
التداخل او لا بالاسر فلزم انقسام السطح عمقا وكذا الخطان اذا تلاقيا عند
تلاقي السطحين يلزم التداخل على تقدير الملاقاة بالاسر والانقسام عرضا على
الملاقاة لا بالاسر وكذا النقطتان اذا تلاقيا عند تلاقي الخطين لزم التداخل او
الانقسام واجيب عن الاول بان الاطراف ليست نهايات بل امور ما موصوفة
بالنهايات كما ذكرنا وعن الثاني بانه لا امتناع في تداخل السطحين من جهة العمق لان

امتناع التداخل انما هو من جهة الاتصاف بالعظم والصغر والسطح لا حصة له من العظم و
الصغر من جهة العمق لكن يمتنع تداخلهما من جهة الطول لان السطح يتصف بالعظم و
الصغر من جهة الطول والعرض ولا امتناع في تداخل الخطين من جهة العرض والعمق
اذ لا حصة للخط من العظم والصغر ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول لان الخط
يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول ولا امتناع في تداخل النقطتين مطلقا اذ لا حصة
للنقطة من العظم والصغر من جهة والحاصل ان امتناع التداخل انما هو بحسب الاتصاف
بالعظم والصغر بحيث لا اتصاف بهما لا امتناع في التداخل والجنس منه من التناهي
واللاتناهي يعني ان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من العوارض الذاتية للكم الذي
هو جنس الكم المتصل والمنفصل فان التناهي يوصف به الكم ولا يوصف به غيره
الا بسبب مقارنته للكم وانما ذكره هنا ولم يذكر عند ذكر خواص الكم لعله [illegible] من
جنس الاطراف وهي انما تعرض للكم المتصل نسبة وبما اعتبارها انه لا يوصف بها
الامر الكلي ولا يعرض لها في الاعيان [illegible] من الاعراض النسبية الكيف ورسم [illegible]
عدمية يخصه حملها بالاجماع لا طريق الى تعريف الاجناس العالية الا بالرسوم
الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظاهر ولا فصل لما تقدم من ان ما لا جنس له لا فصل له
ولم يظفر والكيف بخاصة شاملة سوى المركب من العرضية والمغايرة للكم و
للاعراض النسبية الا ان التعريف بها كان تعريفا للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة
لان الاجناس العالية ليس بعضها اعلى من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض
النسبية الى ذكر خاصته التي هي اجلى وقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة
فخرج الكم والجوهر والاعراض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض
دون الكيف زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازا عنها ولا حاجة الى زيادة
قيد الاولية كما فعله بعضهم حيث قال اقتضاء اوليا لادخال العلم بالبسيط حيث
يقتضي اللاقسمة لكن ليس هذا الاقتضاء اوليا بل بواسطة المتعلق لان قولهم لا
يقتضي [illegible] ما ذكره ورسم للكيف بقيود عدمية كل منها غير مختص به ويكون حملهما بالا
ع

مختصة به واقسام اربعة اى اقسام الكيف اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات
الاستعدادية والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكم والمعول فى الحصر
على الاستقراء ومنهم من اراد اثباته بالترديد بين النفى والاثبات فذكر وجوها
منها ان الكيف اما ان يختص بالكم او لا الاول الكيفية المختصة بالكميات والثانى
اما محسوس باحدى الحواس الظاهرة او لا الاول الكيفية المحسوسة والثانى اما استعداد
نحو الكمال وهو الكيفية الاستعدادية او كمال وهو الكيفية النفسانية فيقال لك
ان الكمال الخارج من القسمة هو الكيفية النفسانية ولم يثبت ذلك الكمال المفرد الا
بالنفس فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا باحدى الحواس الظاهرة ولا
يكون حقيقة استعدادا جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس بل كانت
عامة اما لم يحد فالمال هو الاستقراء فليعول عليه اولا ومنها ان الكيف اما ان
يتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون للنفوس او للاجسام من حيث انها ذوات
الانفس او لا يتعلق بوجود النفس الاول الكيفية النفسانية والثانى اما ان يتعلق بالكم
او لا الاول هو الكيفية المختصة بالكم والثانى اما استعداد او فعل الاول الكيفية
الاستعدادية والثانى الكيفية المحسوسة فيقال لم لا يجوز ان الاحرى بمعنى الفعل هو الكيفية
المحسوسة لم لا يجوز ان تكون كيفية شانها الفعل دون الاستعداد ولا يكون محسوسة
فالمحسوسات وهى الكيفيات المحسوسة لانها اظهر الاقسام الاربعة اما انفعاليات
او انفعالات الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة
العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها ولكونها بخصوصها او بعمومها تابعة
للمزاج الحاصل من انفعال العناصر فالخصوص كما فى المركبات مثل حلاوة العسل والعموم
كما فى البسائط مثل حرارة النار فان النار لبساطتها لا يتصور فيها المزاج
ليست تابعة للمزاج لكن الحرارة من حيث هى قد توجد تابعة للمزاج كما فى العسل
معنى قولهم بخصوصها او نوعها والا فالحرارة ليست نوعا للحرارة النار
لا جنسها ولا انفعالها وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت

انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه بان ينفعل فسميت بها تمييزا لها عن
الكيفيات الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة وقد يقال هذا القسم يشارك القسم الاول
فى سبب التسمية بالانفعاليات لكن حاولوا التفرقة بين القسمين فخص القسم
الاول باسم الشئ والحق الباقى عليه تنبيها على قصور فيه وهو عدم ثباته وسرعة زواله وهى
مغايرة للاشكال زعم جمع من الاوائل ان هذه الكيفيات نفس الاشكال قالوا ان
الاجسام تنتهى بتحليلها الى اجزاء اصلية قابلة للانقسام الوهمى دون الانقسام الفعلى
وزعموا ان تلك الاجزاء مختلفة الاشكال فالاجزاء التى يحيط بها اربع مثلثات
تكون محددة الاطراف ممزقة لاتصال العضو فيحس منها بالحرارة والاجزاء التى
يحيط بها ست مربعات تكون غليظة الاطراف غير نافذة فى العضو فيحس منها بالبرودة
وكذا الحال فى الطعوم فان الجزء الذى يقطع العضو الى اجزاء صغار ويكون شديد
النفوذ فيه هو الحريف والجزء الذى يلاقى هذا التقطيع هو الحلو وكذا القول فى الالوان
فان الاجزاء الذى ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الابيض والذى ينفصل منه شعاع
جامع للبصر هو الاسود ويحصل من اختلاط هذين النوعين من الشعاع الالوان المتوسطة
بين السواد والبياض وقال جماعة من المتكلمين ليس فى النار حرارة ولكن اجرى الله
عادته بخلق الحرارة فى العضو عقيب مماسة النار وكذا الكلام فى الطعوم والروائح و
الالوان قال الامام ان ثبوت هذه الكيفيات من اجلى العلوم الضرورية والاستدلال
على الضروريات عبث لكن المشائين ابطلوا قول القدماء بوجهين احدهما ان الاشكال
ملموسة اى تدرك باللمس فى الجملة والالوان والطعوم والروائح غير مدركة باللمس قطعا
فالاشكال مغايرة لها وانما قيدنا الملموسة بما ذكرنا ليندفع ما قيل من ان الانسان لا يمكن
الاشكال الملموسة بل الملموس هو السطوح واما الهيئة الحاصلة من احاطتها
فمبصرة لا ملموسة فان قيل نحن لا ندعى ان الاشكال نفس هذه الكيفيات بل نقول ان
اختلاف الاشكال يوجب تفشيات حاصلة فى الحواس والمحسوس هو تلك الهيئات
فنقول ولا امتناع فى ان يكون اختلاف الاشكال معدا لآلة البصر اثرا ولآلة اللمس

اثرا اخر وليس في الخارج كيفية محسوسة مغايرة لنفس الشكل وما ذكرتم من القياس
مدلول سوتها اجيب بان تلك الهيئات الحاصلة في الحواس ليست عين الاشكال
لان الاشكال ملموسة والهيئات الحاصلة في الباصرة والذائقة والشامة ليست ملموسة
واذا جاز وجود كيفيات مغايرة للاشكال في الحواس جاز وجودها في الاجسام الخارجية
ورد هذا الجواب بمنع هذه الملازمة وعلى تقدير تسليمها لزم جواز ثبوت كيفيات في
الاجسام الخارجية لا ثبوتها فيها والوجه الثاني لابطال قول القدماء هو ان هذه الكيفيات
اعني الالوان والطعوم والروائح والحرارة واخواتها متضادة والاشكال
ليست متضادة واعترض عليه بانه ان اراد بالتضاد التضاد المشهوري فلا نسلم ان
الاشكال غير متضادة بهذا المعنى وان اراد التضاد الحقيقي فهو في الكيفيات ايضا
تكون من الاطراف قبل لم ما ذكره ان لا تكون الاشكال كيفيات هي الاطراف
في ان تكون كيفيات الاوساط والجواب عنه بان جنس الاشكال ليس فيه تضاد
حقيقي واجناس تلك الكيفيات فيها تضاد حقيقي فتغايران قطعا اقول ليس
لان ذلك انما يدل على تغاير جنسي الشكل والكيفية وهو غير مفيد ههنا اذ لا يدفع جواز
اتحاد الكيفيات المتوسطة من الاطراف مع الاشكال كما ادعاه المعترض وهذا لا يخفى
قوله **لا خلاف فيها بالكلية** اي يحمل شيء على الاشكال ولا يحمل على هذه الكيفيات والعكس
يحمل شيء على هذه الكيفيات ولا يحمل على الاشكال اما حمل الشيء على الاشكال دون هذه
الكيفيات فهو ان يحمل على الاشكال ملموسة وهذه الكيفيات ليست ملموسة كما ذكر
في الوجه الاول واما حمل الشيء على هذه الكيفيات دون الاشكال فهو ان هذه الكيفيات
متضادة والاشكال ليست متضادة كما ذكرنا في الوجه الثاني وايضا هذه الكيفيات
المحسوسة **مغايرة للمزاج لعمومها** اشارة الى رد من زعم ان هذه الكيفيات
المزاج وذلك لانها اعم من المزاج لان الكيفية المحسوسة قد تحصل بدون المزاج كما
في البسائط والمزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فتكون اعم من المزاج فتكون
مغايرة له لان العام مغاير للخاص واما ان المزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فلا

يمتنع للمزاج الا الكيفية الحاصلة من تفاعل الحار والبارد مثلا التي تسمى بالقياس الى
البرودة وتسمى بالقياس الى الحرارة فهي بالحقيقة من جنس الحرارة والبرودة فتكون
كيفية ملموسة **فمنها اوائل الملموسات** سمي اوائل الملموسات لوجهين احدهما ان القوة
اللامسة تعم جميع الحيوانات فلا يخلو حيوان عن هذه القوة وقد يخلو عن سائر
الحواس الظاهرة كالخراطين العادمة للمشاعر الاربعة وكالخلد العادم لحاسة البصر و
الحكمة في ذلك ان قوام الحيوان باعتدال المزاج فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات
المفسدة اياه وذلك بادراكها ولذلك جعلت هذه القوة منتشرة في اعضائه
فالحكمة تقتضي ان لا يخلو حيوان عن هذه القوة واما سائر المشاعر فليس في هذه المرتبة
من الضرورة فجاز الخلو عنها الثاني ان الاجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة
والمسموعة والمذوقة والمشمومة ولا تخلو عن الكيفيات الملموسة والحكم في ذلك ان
الابصار لما توقف على توسط جسم فلا بد ان يكون ذلك الجسم خاليا عن الكيفية المبصرة
والا لاشتغلت الحاسة بكيفيته فلا تدرك كيفية الجسم الاخر على ما ينبغي وكذلك الذوق
يتوقف على تكيف الرطوبة اللعابية بطعم ذي الطعم او اختلاطها بما ينحل من اجزائه و
ايصالها اياه بالنفوذ الى القوة الذائقة فلا بد من خلو تلك الرطوبة عن الكيفية
المذوقة والا لم يحصل الاحساس التام بذلك الطعم بل يحس بطعم مركب وكذا الشم
يتوقف على جسم يتكيف بكيفية ذي الرائحة او يختلط باجزائه فلا بد من خلو ذلك الجسم في نفسه
عن الرائحة لما ذكرنا وكذا السمع يتوقف على توسط جسم يحمل الصوت اليه فلا بد ان
يكون في نفسه خاليا عن الصوت والا لم يحمله كما ينبغي ولم يحصل الاحساس التام واما
اللمس فلا حاجة به الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الكيفيات الملموسة **وهي الحرارة والبرودة**
والرطوبة واليبوسة كما ان الملموسات اوائل المحسوسات كما عرفت كذلك هذه
الكيفيات الاربع اوائل الملموسات لانها مدركة اولا وبالذات وما عداها اعني اللطافة
والكثافة واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة والخفة والثقل يدرك بتوسطها وهذا
معنى قوله **والبواقي منتسبة اليها** وما قيل من ان الخشونة والملاسة ملموستان بلا توسط

فقد يجاب عنه بانها من الوضع عند بعضهم فالحرارة جامعة للمتشاكلات ومفرقة
للمختلفات ان الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات فيستغنيان عن التعريف فما
ذكروه من خواصهما لم يقصدوا بها تعريفهما بل قصدوا بها بيان احكامهما قالوا من
شان الحرارة افادة الميل المصعد وبواسطته التحريك ثم ان المركبات لما كانت
تركبت من اجسام مختلفة اللطافة والكثافة وكل ما كان الطف كان اقبل للخفة من الحرارة
فان الهواء اسرع قبولا لذلك والماء الذي هو اسرع فيه من الارض فاذا
عملت الحرارة في المركب بادر الى الصعود الالطف من اجزائه ثم الالطف دون
الكثيف فانه لا ينفعل الا بعد ورود ما لم يقوه الحرارة جدا تقوى على تصعيده فيلزم
من ذلك تفرق الاجسام المختلفة الطبائع التي منها ركب المركب ثم يحصل عند
تفرق تلك المختلفات بهذا السبب اجتماع المتشاكلات لان تلك الاجزاء بعد
تفرقها تجتمع بالطبع الى ما يجانسها لان طبائعها تقتضي الحركة الى امكنتها الطبيعية
والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية علة الضم كما اشتهر في الالسنة فالحرارة
معدة للاجتماع الصادر عن طبائعها بعد زوال المانع الذي هو الالتئام فنسب الاجتماع
اليها كما تنسب الافعال الى معداتها فلهذا السبب قال ان الحرارة من شانها
تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات وهذا الجمع والتفريق انما يعرضان في المركب
الذي لم يكن بسائطه شديدة الالتحام اما الذي يكون التحامها شديدا فلا بد ان
لا يكون اللطيف والكثيف فيه قريبين من الاعتدال اولا وعلى الاول اذا قوي عمل
فيه حدث حركة دورية كما في الذهب لان النار انما لا تفرقه لان التلازم من بسائطه
شديد جدا فكلما مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار فحدث حركة دورية وعلى
الثاني ان كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية واستصحب الكثيف فان لم يكن
غالبا جدا احدث تسيلا كما في الرصاص او تليينا كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في
الطلق حدث مجرد تحمير وتسخين فيحتاج في تلينه الى الاستعانة باعمال سوى النار عند اصحاب
الاستعانة بما يزيده استعدادا كالكبريت والزرنيخ وكذلك حل من حل الطلق استغنى بالكلي

كالنوشادر وان كان
الغالب هو الكثيف

وعدم حصول التصعيد وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات بناء على المانع لا ينافي
كون هذه الافعال خاصتها لان هذه انما تكون عند تحقق الشرائط وارتفاع الموانع
وايضا افعال الطبيعة الواحدة تختلف بحسب اختلاف القوابل وما ذكروا من ان الحرارة
تجمع المتشاكلات وتفرق المختلفات انما هو اذا اثرت في المركب اما اذا اثرت في
البسيط فقد يحصل منه تفريق المتشاكلات فان الماء اذا اثرت فيه الحرارة انقلب بعضه
هواء وتحرك بطبعه وبما يفيده الحرارة والخفة الى الفوق ويختلط ويفرق بذلك الهواء
اجزاء مائية صغارا معه ويكون مجموع ذلك بخارا فالحرارة تكون مفرقة للمتشاكلات اعني
الاجزاء المائية والبرودة بالعكس اي هي جامعة للمختلفات فانها اذا اثرت في
المركب المختلفة الاجزاء اوجب تكاثفها والتصاق بعضها ببعض ومنعت من تفريقها
فالحرارة توجب تسييل الرطوبات المنجمدة بالبرودة وتحليلها وتصعيدها والبرودة توجب
انجمادها وتكاثفها وانضمامها وهما متضادتان اشارة الى رد من زعم ان البرودة تقابل
الحرارة تقابل العدم والملكة فان البرودة ليست عدم الحرارة لانها محسوسة بالذات
ولا شي من العدم كذلك بل التقابل بينهما تقابل التضاد وتطلق الحرارة على معان اخر
مخالفة الكيفية في الحقيقة الحرارة تطلق على اربعة معان احدها الحرارة المحسوسة في
جرم النار وثانيها الحرارة المستفادة من الكواكب كالحرارة الحاصلة من تاثير مسامتة
الشمس للراس او قرب مسامتتها وثالثها الحرارة التي توجبها الحركة ورابعها الحرارة
الموجودة في بدن الحيوان التي هي آلة للطبيعة في افعالها كالجذب والدفع والهضم
وغير ذلك ولاجل ان بها حياة البدن وافلاطون يسميها النار الالهية وهي
المسماة بالحرارة الغريزية وقد اختلف الناس فذهب جالينوس الى انها الحرارة النارية
العنصرية المستفادة من المزاج وذلك لان الجزء الناري اذا خالط سائر اجزاء العناصر
وحصل منها مركب وكان ذلك الجزء الناري يفيد ذلك المركب طبخا واعتدالا و
قواما ولم يبلغ في الكثرة الى حيث يحرقه ويبطل قوامه ولا في القلة الى حيث يعجز عن
الطبخ الموجب للاعتدال حتى يبقى المركب معه فما حصل بسبب ذلك الجزء الناري لذلك

المركب الاعتدال والقوام اللذان لهما حصولهما بذلك المركب فذلك الجزء الذي
الذي شأنه وعمله ما ذكرناه هو الحرارة الغريزية وانها كما تدفع البارد الوارد على
المركب بالمضادة كذلك تدفع ايضا الحار الغريب الوارد على المركب لاجل ان الحار
الغريب اذا حاول تفريق المركب فالحرارة الغريزية تدفع اثره بما تفيد المركب من
الاتصال الحاصل بالطبخ والنضج فعلى هذا التفاوت بين الحرارة الغريزية والحرارة
الغريبة ليس بالماهية بل التفاوت بينهما كون الغريزية جزءا من المركب وكون الغريبة
ليست كذلك حتى لو فرضنا ان الحرارة صارت جزءا من المركب والحرارة الغريزية
خارجة عنه كانت الغريبة عند ذلك تفعل فعل الغريزية والغريزية تفعل فعل الغريبة وذهب
ارسطو الى ان هذه الحرارة مغايرة بالنوع والحقيقة لباقي اقسام الحرارة وان هذه
الحرارة انما تستفيدها المركب بالفيضان علة كما هي النفس والقوى على ما حكى الشيخ
عنه في حيوان الشفاء من انه قال الحرارة التي بها تقبل البدن علاقة النفس ليست
من جنس الحار الاسطقسي الذي هو النار بل من جنس الحار الذي يفيض عن الاجرام
السماوية فان المزاج المعتدل يوجد ما يناسب جوهر السماء ولانه يفيض عنه يعني اذا
امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبسبب
بها يناسب البسائط السماوية فيفاض عليه مزاج معتدل يحفظ التركيب وحرارة
غريزية بها قوام الحيوة وقبول علاقة النفس وفرق بين الحار السماوي وبين الحار
فتلك الحرارة مبدأ الحيوة التي لا تتبع الحرارة النارية واستدل لارسطو بان
الحرارة النارية مباينة بالذات لآثار الحرارة السماوية بوجوه ثلثة الاول ان
الشمس تسود وجه القصار وتبيض الكاشن وحرارة النار ليست كذلك الثاني ان
حرارة النار عند ما تقوى على الفواكه تحرقها واما تلك فاذا استولت على الفواكه
انضجتها ولذلك صار يسرع ادراكها في البلاد الحارة على ادراكها في البلاد الباردة
الثالث ان الاعشى يبصر في ضوء الشمس ولا يبصر في ضوء النار فالحاصل ان
هذه هي لوازم تلك واختلاف اللوازم دليل على اختلاف الملزومات فالحرارة

السماوية غير الحرارة النارية والغريزية وجنس الاولى دون الثانية لان الحرارة الاسطقسية الالية
متى افرطت وعوقت ادمنت القوى وافسدت افعال البدن واما تلك فمهما اشتدت
كما في الشبان ازدادت الافعال الطبيعية جودة وايضا الغريزية تفارق البدن مع
مفارقة البدن مع مفارقة النفس الناطقة والحرارة الاسطقسية تبقى بعد المفارقة بدليل
ان الميت تقدم بما كانت تلمس وتدرك من الحرارة في سريره وبعض بدنه وينتفخ انتفاخا
عظيما ولو كان وسط الجمد والثلج لما كان الا ان الحرارة التي عفنته وتحتها استعداد من
خارج وتحقيق ذلك ان العفونة هي حركة الاجزاء النارية التي لم يستحكم امتزاجها بما امتزجت
من الاجزاء الرطبة الى الفصل محلها لطلبها من الهوائية تحركها الى الطبيعة النارية فربما
ذلك ويستولي فيسخن بها الرطوبة وتعلي عليها ما يتصل بها لطلبها عن كثيفها فتحلل
المزج اما الى بسائطه الاولى فلا يبقى مزاج او يبقى منه بقية لا يستولى عليها العفونة اما
لنقصان الرطوبة او الجودة الامتزاج فلا تتحرك اجزاؤه الى الانفصال فثبت ان
الحرارة الاسطقسية موجودة بعد الموت والحرارة الغريزية التي كانت تمنعها في
مدة الحيوة عن ان يستولي على رطوبات البدن فتعفنها مفقودة وليست هذه الحرارة
موجودة في الحيوان فقط بل في النبات ايضا لان بها لا يعفن العنبة في شجرتها وتعفن
اذا قطعت منها الطبخ في النبات من فعل حرارة مثلها الا انها لا تظهر في ملمسه
ظهورها في الحيوان واعلم ان اطلاق لفظ الحرارة على تلك الاقسام الاربعة ليس بحسب الاشتراك
اللفظي على ما يوهم بل هو لمفهوم واحد هو الكيفية الملموسة المخصوصة والا لا نحصر
في انواع اربعة والمفهوم من عبارة المص ان لفظ الحرارة يطلق على الكيفية المحسوسة
وعلى معان اخر غيرها ولا اعرف له وجها غير ان يقال ان الحرارة تطلق على الكيفية الملموسة
وعلى الحرارة الغريزية التي لا تدرك في اللمس وعلى الحار الغريزي ايضا وهما ليسا من
الكيفيات الملموسة لان الثاني جوهر والاول ليس مما يدرك بحس اللمس وما يقال من
ان الحرارة تطلق على معان اخر مخالفة للكيفية المحسوسة من النار في الحقيقة
في الكيفية المسماة بالحرارة الغريزية والكيفية الفائضة من الكواكب والحادثة من الحركة

في غاية اللطافة لا ورثه مصححه للكيفية المحسوسة من النار **والرطوبة كيفية تقتضي سهولة**
التشكل لا شك ان الماء رطب وله وصفان احدهما سهولة التشكل والثاني سهولة
الالتصاق والانفصال فبعضهم عرف الرطوبة باعتبار الوصف الاول وقالوا
كيفية تقتضي سهولة التشكل بشكل الحاوي الغريب واورد عليه بانه يقتضي ان تكون
النار ارطب العناصر لكونها الطفها ولم يقل به احد واجيب بان سهولة التشكل في النار
التي ههنا بسبب مخالطة الهواء والنار الصرفة ليست كذلك واللطافة تطلق على معان
اربعة رقة القوام وقبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا وسرعة التأثر عن الملاقي
والشفافية وكون النار الطف العناصر بالمعنى الرابع مسلم لكنه لا يقتضي قبولها التشكل
فان السماوات شفافة وليست قابلة للتشكل واورد ايضا انه يقتضي ان يكون الهواء
رطبا بل ارطب من الماء وانه يخالف اتفاق الكل على ان الرطب اذا امتزج باليابس
افاده استمساكا عن التشتت والهواء بالامتزاج لا يفيد التراب استمساكا واجيب
بان الحكماء متفقون على رطوبة الهواء وما ذكر من الاتفاق انما هو من العوام وكذا
في لزوم كون الهواء ارطب من الماء واقول ذلك انما يلزم ان لو كانت الرطوبة
مفسرة بالسهولة المذكورة فانها في الهواء ازيد مما في الماء لكنها كما ترى ليست
مفسرة بها بل بالكيفية المقتضية لها وكون الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة في الهواء
ازيد مما في الماء ممنوع فان قيل زيادة الاثر دليل على زيادة المؤثر فان الكيفية
المقتضية للسهولة لو لم تكن في الهواء ازيد مما في الماء لم تكن السهولة في الهواء ازيد
مما في الماء قلنا زيادة الاثر كما تكون بحسب المقتضي تكون بحسب القابل ايضا ولعل
الهواء لكونه ارق قواما من جرم الماء اقبل للسهولة المذكورة والآخرون عرفوها باعتبار
الوصف الثاني وقالوا كيفية تقتضي سهولة التصاق الجسم بغيره وسهولة انفصاله عنه
واورد عليه بانه يلزم ان يكون ما هو اشد التصاقا ارطب فيكون العسل ارطب
من الماء وهو باطل قطعا واجيب بان العسل ادوم التصاقا واشد من الماء لكن الماء
اسهل التصاقا فانه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون ما هو

واقوى في الالتصاق ارطب ولا بدوام الالتصاق حتى يكون الادوم اكثر رطوبة
بل بسهولة الالتصاق فلا يلزم منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب لكن ليس العسل
اسهل التصاقا من الماء بل الامر بالعكس وايضا هذا يعتبر في الرطوبة الانفصال وليس
العسل اسهل انفصالا من الماء قال الامام الرطوبة بذلك المعنى لو سلم انها وجودية
فلا نسلم انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة
محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء ايضا محسوسا
وكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذي بين السماء
والارض خلاء صرف واذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فالاظهر
انها وجودية محسوسة وان كان البحث فيه وقد قال ابن سينا في فصل الملموسات من
الشفا انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة
بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة واعلم ان الرطوبة
بالتفسير الثاني يقال لها البلة ويقابلها الجفاف وهو عدم البلة عما من شأنه
ان يكون مبلولا وهي مخصوصة بالمائع لا توجد في الجامد وما اشتهر من خلط الرطب باليابس
ليفيده استمساكا انما هو في الرطب بهذا المعنى وقد تطلق البلة والرطوبة ايضا
بالاشتراك على جسم رطب بالمعنى الثاني جار على ظاهر جسم آخر ويسمى هذا الجسم الآخر مبلولا فان
نفذ في اعماقه وافاده لينا يسمى ح مبتلا ومنتقعا **واليبوسة بالعكس** يعني
انها كيفية تقتضي صعوبة التشكل بشكل الحاوي الغريب **وهما متغايران للين و
الصلابة** فان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير
سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمز
الى الباطن بسبب الرطوبة والصلابة بما يقابله فيكونان من الكيفيات
الاستعدادية قال الامام قد ظن ان من الكيفيات الملموسة وليس كذلك
الاول الخشونة والملاسة فان الخشونة عبارة عن اختلاف الاجزاء في ظاهر الجسم بان
يكون بعضها ناتئا وبعضها غائرا والملاسة عبارة عن استوائها فهما من باب الوضع

والثاني اللين والصلابة وليستا من الملموسة ايضا لان اللين هو الذي يغمز ويك
انما هو بامور ثلثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الى اسفل الثاني الشكل المقعر المقارن لحدوث
تلك الحركة الثالث كونه مستعدا لذلك الامرين والاولان ليسا من اللين
حس لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك واما الثالث فهو من باب القوة
اللاقوة والصلب فيه امور اربعة الاول عدم الانغمار وهو عدمي الثاني الشكل الباقي
وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة وليست صلابة
لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه مقاومة ولا صلابة فيه وكذا في الرياح القوية
معاوقة لا صلابة الرابع الاستعداد نحو اللاانفعال وذلك من باب القوة واللاقوة
والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه الى مركز العالم ان كان مطلقا
والخفة بالعكس وهما الاضافة باعتبارين من الكيفيات الملموسة الثقل و
الخفة وكل منهما مطلق واضافي والثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق
مركز ثقله على مركز العالم والمراد بمركز الثقل نقطة يتعادل ما على جوانبها في الوزن و
الخفة المطلقة بالعكس اي كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر
الفلك ويطفو فوق العناصر والثقل الاضافي باعتبارين احدهما كيفية تقتضي بها
الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ
وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء الثاني كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث
اذا حبس لالنار كانت النار راسبة الى المحيط فيثقل ما ذكر في الثقل الاضافي باعتبار
الاول يقتضي ان يكون مسافة مكاني النار والهواء اعظم من مسافة مكاني الماء والارض
وذلك ظاهر البطلان عليه ما ذكر في الخفة الاضافية بالاعتبار الاول يقتضي ان يكون
الامر بعكس ذلك اي يكون مسافة مكاني الماء والارض اعظم من مسافة مكاني النار
والهواء وانه ساقط ومن ذلك بانه ان فرض جزء من الماء مماسا لفلك القمر
وطبعه يتحرك الى ان يتصل بمحدب كرة الماء مماسا لمقعر الفلك ثم خليت وطبعها
تحرك الى ان ماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت ايضا تلك المسافة فان كان

اكثر من مسافة مكاني الماء والارض صح ما ذكر من ان الثقيل المضاف يتحرك في اكثر
المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا فلا وان فرض جزء من الهواء في مركز العالم
ثم خلي وطبعه يتحرك الى ان يتصل بمقعر كرة الهواء فيكون قد قطع مسافة مكاني الارض
والماء وان فرض كرة الهواء بحيث يكون مركزها مركز العالم تحت كرتي الماء والارض
ثم خليت وطبعها تحركت الى ان ماس مقعرها محدب كرة الماء فقد تحركت ايضا تلك
المسافة وان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني النار والهواء صح ما ذكر من
ان الخفيف المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا فلا فيسمح وقيل
في الجواب انا نفرض كرة النار بحيث تماس مقعر الفلك فانها تتحرك بطبعها الى
ان ماس مقعرها محدب الارض فقد تحركت في مسافة احياز النار والهواء والماء واذا
فرضنا بحيث يكون مركز العالم على محدبها فانها تتحرك بطبعها الى ان تماس محدبها
مقعر الهواء فقد تحركت في مسافة مكاني الارض والماء وظاهر ان المسافة الاولى
اكثر من الثانية واذا فرض كرة الهواء بحيث يكون مقعرها مماسا لمقعر الفلك او بحيث
يكون مركز العالم على محدبها كان حالها على عكس كرة النار فيكون النار ثقيلا بالقياس
الى الهواء والهواء خفيفا بالقياس اليه وانما اعتبرنا ثقل النار بالنسبة الى الهواء
فقط وخفة الهواء بالنسبة الى الماء فقط لانهما يتشاركان في اشتمال كل واحد منهما
على حصة من الثقل وحصة من الخفة الا ان حصة الثقل في الماء غالبة على حصة الخفة
فيه والحال في الهواء على عكس الماء فصار احدهما بالقياس الى الاخر ثقيلا والاخر
بالقياس الى الاول خفيفا اقول مدار هذا الجواب على ان حجم عناصر اعظم
من حجم عنصر بل حجم عنصر اعظم من حجم عنصر واحد لان حجم الماء مشترك بين
الصورة الاولى اعني الصورة المفروضة للخفة المضافة وذلك ظاهر بعد تعليمه
على الوهم ان الكل العناصر الاربعة متساوية اعني بالحجم ما بين سطحي المحدب
والمقعر في الجوف الا ما بين المحيط والمركز في المصمت ولو سلمنا ذلك فيه لم يصح في
الجواب على هذا التطويل لما كان يكفي ان يقال يفرض مقعر كرة الماء بحيث تماس مقعر

الفلك ثم فرضنا انها خليت وطبعها فانها تتحرك الى ان تماس مقعرها محدب كرة
الارض فتتحرك بعد تحت النار والهواء والماء وتبقى من المسافة الممتدة بين المركز
والمحيط مقدار نصف قطر الارض فقد تحركت في اكثر المسافة الممتدة بين المركز
والمحيط وان نقول فرضنا كرة الهواء بحيث يكون مركز العالم على محدبها ثم فرضنا انها
قد خليت وطبعها فانها تتحرك الى ان تماس محدبها مقعر كرة النار فتتحرك بعد
تحت كرة الهواء وتحت كرة النار ونصف قطر الارض وبقي من المسافة الممتدة
بين المركز والمحيط مقدار تحت كرة النار فقد تحركت في اكثر المسافة المذكورة وبهذا
التقرير يندفع السؤال وتظهر الحركة في اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط ولا احتياج
الى ما ارتكبه من ان في كل من عنصري الماء والهواء مع بساطتهما جهة من الخفة و
من الثقل مع وضوح بطلانه فان الطبيعة البسيطة لا يمكن ان تقتضي امرين متضادين
وكذا الى ما ارتكبه من حركة كل واحد من المتوسطين حركة طبيعية تارة من المركز الى
المحيط واخرى من المحيط الى المركز مع انه لما كان العنصر الثقيل المضاف اذا وجد المركز
لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم ان يكون المطلوب مهروبا عنه بالطبع وانه مع غاية الامر ان
الثقيل المطلق اذا صادفه غلب عليه واخذ المركز منه فيلزم حركة الثقيل من المركز
لا بالطبع بل بالقسر وكذا الخفيف المضاف واذا وجد المحيط لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم
المحذور المذكور بل يسكن فيه ما لم يصادفه الخفيف المطلق فاذا صادفه اخرجه عن مكانه
والحاصل ان الثقيل مطلقا يطلب المركز والخفيف مطلقا يطلب المحيط لكن ذلك الطلب
في المطلق من كل منهما اقوى واكمل مما هو في المضاف من كل منهما بحيث يغلب المطلق
على المضاف ويأخذ المركز او المحيط منه ويحصل الجواب عما اورد على ما ذكر في السؤال الثاني
بالاعتبار الثاني من ان الارض والهواء اذا فرضنا عند محدب النار وخليا وطبعهما
تحركا نحو المركز كانت الارض سابقة قطعا فلزم ان يكون الهواء ثقيلا مضافا و
ليس كذلك وكذا عما اورد على ما ذكر في الخفة الاضافية بالاعتبار الثاني من ان الماء
والنار اذا فرضنا عند المركز وتحركا بالطبع نحو المحيط كانت النار سابقة فلزم ان تكون

النار حينئذ مضافا وليس كذلك فان قيل فعلى ما ذكرت لا يصح في تعريف الثقل الاضافي
قولهم لكنه لا يبلغ المركز وكذا لا يصح في تفسير الخفة الاضافية قولهم لكنه لا يبلغ المحيط لان
الثقيل المضاف قد يبلغ المركز والخفيف المضاف قد يبلغ المحيط لان المركز و
المحيط على ما ذكرت مكانهما الطبيعي ومقصدهما الاصلي كما انهما كذلك بالنسبة الى
الثقيل المطلق والخفيف المطلق قلنا عدم بلوغ المركز والمحيط باعتبار ان المركز والمحيط
فرضا مشغولين بالثقيل والخفيف المطلقين وتوضيح ذلك ان العناصر الاربعة على
الترتيب المشهور في امكنتها الطبيعية فاذا فرضنا ان الثقيل المضاف منها اعني الماء
قد خرج عن مكانه الطبيعي ورامه غاية الخروج وكان الماء الان مقصورا بعد تحت ثلثة
عناصر اعني النار والهواء والماء وذلك بان فرض مقعر الماء الذي كان ملاصقا
لمحدب الارض مماسا لمقعر الفلك فاذا فرض انه بعد ذلك خلي وطبعه لزم ان يتحرك
بالطبع من المحيط الى المركز حركة لا يبلغ المركز ولكن يقطع اكثر المسافة التي بينهما حتى يصل
الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه وكذا الخفيف المضاف اذا فرض انه قد خرج عن
مكانه الطبيعي غاية الخروج وبعد كل البعد ولا يتصور ذلك الا بان يفرض مركز العالم
على محدبه فاذا خلي وطبعه لزم ان يتحرك الى ان يماس محدبه مقعر كرة النار فيلزم ان
يتحرك من المركز الى المحيط حركة لا يبلغ المحيط ولكن يقطع اكثر المسافة التي من المركز و
المحيط حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه **والميل طبيعي وقسري ونفساني**
لما كان الثقل والخفة من اقسام الميل عقبهما بمباحث الميل مطلقا وهو الذي يسميه
المتكلمون اعتمادا وهو كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمانعه وينقسم الى ذاتي وعرضي
لانه ان قام حقيقة بما وصف به فهو ذاتي وان لم يقم حقيقة بل بما يجاوره فهو عرضي
كما لساكن الحركة الدائرية والوضعية والميل الذاتي ينقسم الى طبيعي وقسري ونفساني
لانه ان حدث في محله بسبب ان كان من امر خارج عن ذلك المحل الى جانب او في الوضع
فهو قسري كما في السهم المرمي وان كان حدوثه من ذاته فاما ان يكون
مع قصد وشعور فنفساني والا فطبيعي سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة ابدا

كميل الحجر المسكن في الهواء او القسر على وما من محلقه كميل النبات الى السمو والبرر
فالمراد بالطبيعة هنا ما يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات دون شعور
ارادة والمراد بالنفس هنا الارادي ومنهم من يجعل النفساني اعم منه ومن احد
الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس ونحوها
على حسب اقتضاء النفس وبهذا الاعتبار يسمى ميل النبات نفسانيا ويخص الطبيعة
بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور وارادة وهو العلة القريبة للحركة
اي هو سبب مقتض للحركة اقتضاء يترتب عليه وجود الحركة ان لم يكن هناك مانع
وباعتباره يصدر عن الثابت متغير يريد ان بين ان الميل لا بد منه في الحركة وذلك
ان الحركة لها مراتب متفاوتة في الشدة والضعف ونسبة المحرك الذي هو الطبيعة
او القاسر الى تلك المراتب على السوية فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك شيء من تلك المراتب
الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة في الشدة والضعف ايضا ليتعين بكل واحد
من هذه المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة وذلك الامر هو الميل وانما قيدنا المحرك
بالطبيعة او القاسر لان المحرك بالارادة يجوز ان يقتضي مرتبة معينة من الحركة بحسب
ارادة المرتبة على اعتقاد ملاءمة تلك المرتبة من الحركة اياه واعترض عليه بان الميل
ايضا يقبل الشدة والضعف على مراتب متفاوتة ونسبة الطبيعة او القاسر الى جميع
السوية فلا يجوز ان يستند شيء من مراتبه الى الطبيعة او القاسر بل لا بد هناك من امر اخر
يتوسط بينهما فالميل يجوز ان يستند اصل الميل الى الطبيعة او القاسر ويستند
اشتداده وضعفه الى امور مختلفة اما غير خارجة ككبر الطبيعة مثلا او صغرها واما خارجة
كرقة المعاوق الخارجي وغلظه اجيب بانه لم يستند اصل الحركة الى الطبيعة او القاسر
وشدتها وضعفها الى تلك الامور المختلفة من غير حاجة الى الميل فيبطل المقصود
اثبات وجود الميل لانه معنى محسوس ولا شك ان له مدخلا في وجود الحركة
في الهواء او الحجر من يدافعه ونعلم بالضرورة انها سبب نزول الحجر بل المقصود
الحكم في توسط الميل بين الطبيعة والحركة اقول الكلام في انه لا يصلح لذلك

ان وجود الميل في الحركة الاينية ظ وكذا في الحركة الوضعية والكمية واما في
الحركة الكيفية فلا وان وجود الميل بحالة السكون لا ينافي كونه الة مقتضية للحركة فان
من احس الميل حال السكون علم بالضرورة كونه مقتضيا للحركة ومختلفه متضاد يعني
ان الميلين المختلفين متضادان لا يجوز ان يجتمعا في جسم واحد والمراد بالميلين المختلفين ما
داعيان الى جهتين مختلفتين فان الميلين اذا كان احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فلا
امتناع في اجتماعهما سواء كانا الى جهة واحدة او الى جهتين كالساكن في السفينة المتحركة
الى جهة حركة السفينة والى خلافها ايضا وكذا لا يمتنع اجتماع ميلين ذاتيين اذا كانا
الى جهة واحدة كالحجر المرمي الى جهة السفل اما اذا كانا الى جهتين مختلفتين فلا يجوز ان
يجتمعا لان الميل هو السبب القريب للحركة فلو اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما
الى جهة والاخر الى خلافها لزم ان يكون الجسم في حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين
وهو باطل بالضرورة اقول السبب القريب قد يتخلف عنه الاثر لفقد شرط او وجود
مانع فيجوز ان يكون هناك ميلان مختلفان يمنع كل منهما الاخر عن التحريك فلا يلزم
حركة الجسم الى جهتين مختلفتين وقيل لو اجتمع الميلان المختلفان في جسم واحد لزم ان
يكون الجسم الواحد في حالة واحدة مقتضيا بالذات للحركة الى جهتين مختلفتين وانه باطل
بالضرورة لكونه متحركا اليهما معا اقول احد الميلين الذاتيين يجوز ان يكون مستفادا
من القاسر كما اشرنا اليه انفا فلا يلزم اقتضاء الجسم بالذات للتحريكين المختلفين ومنشأ
الاشتباه اشتراك لفظ الذاتي بين المعنى المذكور ههنا ومن ما ليس مقتضيا للذات وايضا
امتناع حركة الجسم الى جهتين مختلفتين انما هي في الحركة الاينية والوضعية دون الحركة الكمية
والمراد بالتضاد التضاد المشهوري واذا كانا الى جهتين متقابلتين كان بينهما تضاد حقيقي
ولما كانت الجهات الحقيقية ليس الحصر الميل الطبيعي في جهتين احدهما الميل الهابط
الى السفل والاخر الميل الصاعد وهو الخفة واما القسري والنفساني فمختلفان بحسب
اختلاف الحركات القسرية والارادية هذا والحق ان التضاد بين الطبيعيين الى السفل
والخفة متضادان لا يتصور اجتماعهما في شيء واحد باعتبار واحد ولا تضاد بين ما سواهما

من المسول لانهما قد يجتمعان كما في الحجر المرمي الى فوق فان فيه ميلا الى جهة الفوق
وذلك لكونه ميلا الى جهة السفل ايضا والا لم يختلف في السرعة والبطء الحجران المرميان
الى جهة الفوق بقوة واحدة في مسافة واحدة لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار
الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي في المسافة لاتحادها بالفرض و
لا باعتبار معاوق داخلي اذ المفروض ان لا ميل فيه الى جهة السفل واعترض عليه
الامام الرازي بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولا شك ان طبيعة الاكبر اقوى
لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ واستدل بوجه
آخر وهو ان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقفت في الوسط
قد فعل فيها كل واحد منهما فعلا معاوقا لما يقتضيه جذب الآخر وليس ذلك المعاوق
نفس المدافعة فانها غير موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة اصلا وليس ايضا نفس
الجاذب فانه ما لم يفعل في المجذوب فعلا لم يصر مجذوبه عائقا لفعل الآخر فاذن قد
فعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان الذي فعله كل واحد منهما بحيث
لو خلي عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهته وقد اقتضاهما لما منعها عن الحركة
في تلك الجهة فثبت وجود شيء يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة
لانها تحرك نحو العلو او السفل وما فعله الجاذبان ليس كذلك انما هو الميل الى جهة
الجاذب ولولا جواز تفاوت ذي العائق وعادمه يريد ان يبين ان الجسم القابل
للحركة القسرية لا بد فيه من مبدأ ميل في ذاته سواء كان طبيعيا او نفسانيا لو
اذ لو لا ثبوت الميل في الجسم القابل للحركة القسرية لتساوى حركة الجسم ذي العائق
والجسم العديم العائق والثاني باطل بيان الملازمة انا نفرض جسما متحركا بالقسر عديم
اي اولا نفرض انه لا ميل فيه لا طبيعيا ولا نفسانيا يقطع مسافة ما في زمان
جسما آخر ذا ميل ومعاوقة ما يقطعها ويقطعها في زمان اطول ولنفرض
ذي ميل اضعف من الميل المفروض اولا نسبته الى الميل المفروض اولا
عديم الميل الى زمان ذي الميل المفروض اولا فيكون في ميل زمان عديم الميل

تحرك بالقسر مثل مسافة قد تساوي حركة مقسورة ذي عائق وغير ذي عائق وقد
ذكرنا في مبحث امتناع الخلاء ما علم منه تحقيق هذا المقام بما لا مزيد عليه من التحقيق والالزام
فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه وعد اعتماد يعني عند المتكلمين من جنس متنوع
بحسب تعدد الجهات فان لكل جسم جهات متعددة ويكون له بحسب كل جهة اعتماد
ويتماثل ويختلف باعتبارها يعني ان الاعتمادات متماثلة اذا كانت الجهة متحدة و
مختلفة اذا كانت متعددة ومنه الثقل يعني عند طائفة منهم الثقل من جنس الاعتماد و
هو الاعتماد بالنسبة الى جهة السفل واخرجت منهم جعلوه مغايرا يعني عند طائفة اخرى
منهم الثقل مغاير لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة الاجزاء والخفة بازاء انضمام جواهر
كان اصل ومنه لازم ومفارق قسموا الاعتماد الى اعتماد لازم وهو اعتماد الثقيل في جهة
السفل واعتماد الخفيف في جهة العلو والى اعتماد مفارق وهو ما عدا الاعتمادين
المذكورين مثل اعتماد الثقيل في جهة العلو واعتماد الخفيف في جهة السفل ولا ينتقل
الاعتماد الى محل آخر غيره لانه عرض وكل عرض يمتنع انتقاله الى محل لامتناع
حلول عرض في محلين كان الاعتماد ينتقل الى محل آخر وهو مقدور لنا يعني ان
الاعتماد يحدث بحسب دواعينا ويفنى بحسب صوارفنا فيكون صادرا عنا بحسب
قدرتنا ويتولد منه اشياء بعضها لذاته وبغير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته
يعني ان الاعتماد يتولد عنه اشياء بعضها يتولد عنه لذاته يعني بلا واسطة و
منها ما يتولد عنه بواسطة وما يتولد عنه بلا واسطة قد يتولد عنه بلا توقف على شرط
وقد يتولد بشرط فهذه ثلاثة اقسام الاول ما يتولد عنه لذاته من غير شرط كالاكوان
ما يتولد عن الاعتماد بلا واسطة ولا شرط والثاني ما يتولد عنه لذاته بشرط كالاصوات
فانها تتولد عن الاعتماد بلا واسطة لكن بشرط المصاكة والثالث ما يتولد عنه لا لذاته
بل بواسطة كالالم فانه يتولد عن الاعتماد لكن لا عن ذاته بل عن التفريق المتولد عنه
ومنها اوائل المبصرات وهي اللون والضوء من الكيفيات المحسوسة المبصرات
مطلقا يعني سواء كانت اولا وبالذات او ثانيا وبالعرض ومنها اوائل المبصرات

قالوا الامور التي تدرك بالبصر مطلقا هي الضوء واللون والاطراف والحجم والبعد
والوضع والشكل والتفرق والاتصال والعدد والحركة والسكون والملاسة
والخشونة والشفيف والكثافة والظل والظلمة والحسن والقبح والتشابه والاختلاف
وتبينها امور راجعة الى ما ذكر فالترتيب داخل تحت الوضع والتقوس كالكتابة
ونحوها داخل تحت الترتيب والشكل والاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر
متعلقة بالشكل والكثرة والقلة تابعان للعدد والضحك والبكاء داخلان تحت
الشكل والحركة والسكون والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب داخلة تحت
الشكل والسكون والبصر يدرك الرطوبة من السيلان واليبوسة من التماسك واما
المدرك بالبصر اولا وبالذات عند الجمهور فهو اللون والضوء وهذا اعني
المبصرات بالذات عند الجمهور هو الذي عد من الكيفيات المحسوسة دون
غيره وقد عرفت فيما سبق معنى المبصر اولا وبالذات وان الالوان في ذلك
ومنهم من سها وزعم ان المعقول من المبصر اولا هو ان لا يتوقف ابصاره على ابصار
غيره ويتوقف ابصار غيره على ابصاره وذلك هو الضوء لا غير لان اللون يتوقف
ابصاره على وجود الضوء وابصاره فلا يكون مبصرا اولا **ولكل منهما طرفان** اي
لكل من اللون والضوء طرفان اما طرفا اللون فالبياض والسواد كما سيذكر و
اما طرفا الضوء فهما الضوء الاضعف والضوء الاقوى **وللاول** اي للون حجج
شبه تدل على بطلان قول من زعم انه لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا والبياض انما
يتخيل من مخالطة الهواء المضيء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج
والماء فانهما مركبان من اجزاء شفافة متصغرة جدا وليس بينهما تفاعل يؤدي الى
ترتب عليه لون بل تداخل تلك الاجزاء هواء واسعة فايضة من الاجرام النيرة
ويتعاكس تلك الاشعة من سطوح بعضها الى بعض وتراكم الاشعة بعضها على بعض
والشعاع المنعكس سبب البياض فان الشمس اذا اشرقت على حوض من الماء
وانعكس شعاعها الى جدار غير مستنير يرى ذلك الشعاع كانه لون ساطع فاذا كان

الحس الشعاع المتراكم على تلك الاجزاء يغلط لعدم الفرق بين الشيء وشبهه فيحكم
بانه ساطع واما الامر المحسوس فيهما موجود في الخارج الا انه ليس بياضا فيكون البياض
فيهما متخيلا لا متحققا وكذا الحال في الزجاج المدقوق ناعما بل هذا اولى من الثلج
وزبد الماء لعدم تحقق البياض فيه لجواز ان يحصل من الاجزاء المائية في الثلج وزبد
الماء تفاعل ومزاج مصحح لوجود اللون ولا يتوهم ذلك في الزجاج المدقوق لان
اجزاءه صلبة لا يتصل بعضها ببعض فلا يجري بينهما فعل وانفعال وابعد من
ذلك موضع الشق من الزجاج الثخين فانه يرى ذلك الموضع ابيض بسبب انعكاس
الاشعة مع كونه ابعد من حدوث المزاج فيه اذ لا تصور فيه لصغر الاجزاء ولا لتماسها
والمزاج لا يمكن حصوله بدونهما والسواد يتخيل بضد ذلك اعني بسبب عدم غور
الهواء والضوء في عمق الجسم وباقي الالوان يحصل بحسب اختلاف الشفيف و
تفاوت مخالطة الهواء ومنهم من قال الماء يوجب السواد اي يوجب تخيله لا كما يخيل
لانه يخرج الهواء يعني ان الماء اذا وصل الى الجسم ونفذ في اعماقه اخرج منها الهواء
ونقص اشفافه كاشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء الى السطوح فتبقى السطوح مظلمة
فيتخيل ان هناك سوادا وايضا الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد فدل ذلك
على ان الماء يوجب تخيل السواد ومنهم من منع البياض واثبت السواد متمسكا
بان البياض ينسلخ والسواد لا ينسلخ وايضا البياض يقبل جملة الالوان كلها بخلاف
السواد والقابل للشيء يجب ان يكون عاريا عنه ضرورة ما في القبول والفعل واعترض
بان سواد الشباب ينسلخ بالشيب وبانه يجوز ان يكون الجمع مفارقا والتحلي
بالزوال بسبب الاول ولزوم سبب الثاني وبانه انما يقبل محل البياض غير
البياض الذي هو فيه فلا يلزم الاعراض عنه وان اريد بالقبول الامكان الجامع للفعل فالكبرى
ممنوعة والمحققون على انها كيفيات محققة وقد يكون متخيلة ايضا وكونها متخيلة في
الصور المذكورة بالاسباب المذكورة لا ينافي تحققها باسباب اخر فان الشيخ
ادعى ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور البياض وكيف ندعي ان البياض

قد يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض المسلوق فانه يصير ابيض مع ان النار لم
تحدث فيه تخلخلا وهوائية بل اخرجت الهوائية عنه ولهذا صار اثقل وكما في الدواء
المسمى بلبن العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى
انحل ويخلط به الاسفيداج ثم طبخ المرداسنج فيه اذ طبخ فيه القلي ويبالغ في تصفيته ثم
يخلط الماءان فانه ينعقد ذلك المخلوط ويصير غاية الابيضاض كاللبن الرائب
ثم يجف بعد الابيضاض فليس ابيضاضه لان سطوحا تفرقت وتخلل فيه الهواء والا لم
يجف بعد الابيضاض لكنه لا يجف الا بعده وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا
يبيض بالسحق والتصويل مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء فيه اظهر وكما
بني الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط الهواء والمضيء بالمشف
اختلاف طرف الالوان من البياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة
الى الصفرة ثم الحمرة ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم
النيلية ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما تركب عنه الالوان فان لم يكن الا سواد
وبياض ولا حقيقة للبياض الا مخالطة الضوء للاجزاء الشفافة لم يكن في تركيب السواد
والبياض الا طريق واحد ولم يقع الاختلاف فيه الا بالشدة والضعف
انهما انعكاس الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان
لاختلاف اختلاط الشفاف بالمظلم والسواد لا ينعكس بحكم التجربة فوجب
ان لا ينعكس عن الاحمر والاخضر الا عما فيه من الاجزاء الشفافة فوجب ان لا ينعكس
الا البياض ودلالة هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان
يكون هو التركيب من السواد والبياض اظهر من دلالتهما على ان سبب البياض لا يجب
ان يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في الملازمتين منعا لجواز ان
يتركب السواد والبياض تركيبا كان او مجعا على انحاء مختلفة وان يكون السواد
الا اختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عنه الا الاسود **وطرفا السواد والبياض**
يعني طرفي اللون السواد والبياض وهما متضادان تضادا حقيقيا لانهما

على موضوع واحد مع امتناع اجتماعهما ويحصل من اجتماعهما الغبرة فقط لانه لو اجتمع
السواد والبياض عند اجتماعهما لا يخلو اما ان يبقى كل واحد منهما او واحد منهما على
صرافته او لا يبقى واحد منهما على صرافته والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو
بقي كل واحد منهما على صرافته لزم ان يرى الجسم في غاية السواد وغاية البياض اذ
المراد بالبقاء على الصرافة ان يكون حاله عند الحس في زمان الاجتماع كحاله عنده في
زمان الانفراد واما الثاني فلانه يلزم ان يرى الجسم في غاية البياض ان كان الباقي
على صرافته هو البياض او في غاية السواد وان كان الباقي على صرافته هو السواد وايضا
يلزم عدم اجتماعهما لان الذي لم يبق على صرافته فلم يجتمع مع الاخر واما الثالث
فلانه يلزم ح ان لا يكون شيء منهما موجودا البتة بل الموجود لون آخر متوسط بينهما و
اعترض عليه بانه لا يلزم من عدم بقاء شيء منهما على صرافته التي كانت ثابتة له عند
الحس حالة الانفراد انتفاؤه في نفسه بل جاز ان يكونا موجودين معا ويتركب منهما الغبرة
متوسطة منهما ويكون المدرك بالحس ذلك اللون المركب دون كل واحد منهما
او احدهما **ويتوقف** اللون **على الثاني** اي الضوء **في الادراك لا في الوجود** يعني
ان الضوء شرط رؤية اللون لا شرط وجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم وغيرهما من
الحكماء قالوا انما يحدث اللون في الجسم عند حصول الضوء فيه وهو غير موجود في
الظلمة لعدم شرط وجوده لكن الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند تحقق الضوء
لون معين واستدل الشيخ بانا لا نرى اللون في الظلمة وذلك اما لعدمه في
او لوجود العائق عن رؤيته وهو الظلمة اذ لا عائق هناك سواه والثاني باطل لان الظلمة
مانعة عن الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى جماعة في خارج الغار اذا وقع
اورد بان عدم الرؤية لانتفاء شرطها وهو الضوء المحيط بالمرئي وقال ابن الهيثم
انا فرضنا جسما ملونا بلون مخصوص كالبياض مثلا ووقع عليه ضوء ضعيف نرى فيه
بياضا ضعيفا ثم اذا وقع عليه ضوء قوي نرى فيه بياضا شديدا واذا وقع عليه ضوء
اقوى نرى فيه بياضا اشد وهذه البياضات المتفاوتة في الشدة والضعف متخالفة

بالجملة يوجد كل منها مع مرتبة من مراتب الضوء مناسبة لذلك اللون في القوة و
الضعف ولا يوجد مع غيرها من تلك المراتب فيحدس من ذلك ان كل مرتبة من مراتب
شرط لوجود اللون المحسوس معها فاذا فقدت مراتب الضوء باسرها فقدت الالوان
كلها وانما قلنا يحدس من ذلك ولم نقل يعلم من ذلك لاحتمال ان يقال ان اشتغال
اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء عند اشتغالها ليس لاشتراطها بل لامر اخر مجهول لنا
وايضا يجوز ان يكون للون طبقة غير مشروطة بشيء من مراتب الضوء فيوجد تلك الطبقة
في الظلمة فيوجد اللون في ضمنها الا ان الحدس يحكم بما ذكرنا واعترض عليه بان الشان
في المثال المذكور ليس الا في اظهار اللون الواحد بالشخص عند الحس فيكون بحسب
مراتب الضوء اما ان اللون لما كان انكشافه وظهوره عند الحس بواسطة الضوء فاذا
كان الضوء ضعيفا كان انكشافه وظهوره ضعيفا واذا اقوى الضوء اقوى الانكشاف
والظهور فيتوهم تبدل الانكشاف تبدل المنكشفات وايضا الواصل الى الحس
المشترك تارة هو اللون مع ضوء ضعيف واخرى مع ذلك اللون مع ضوء شديد
ولما كان المجموع الواصل اليه في الثاني بسبب شدة الضوء ودونه اوضح واتم من المجموع
الواصل اليه في الاول يوهم ان اللون في الثاني اشد منه في الاول لكن اذا لوحظ
ذلك كما ينبغي ساقطا تمييز اللون عن الضوء فيهما علم ان اللون فيهما واحد والمختلف
الضوء واستدل الامام على ان الضوء ليس شرطا لوجود اللون بان قبول الجسم للضوء
مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور و
ضعيف لانه ان اراد بالمشروطية التوقف منعناه وان اراد المعية والاعم
غير محال على انه قد صرح بوجود الضوء بدون اللون كما في البلور اذا وقع عليه ضوء
وهما اي الضوء واللون متغايران حسا اي المغايرة بينهما مستفادة من الحس و
لان الجسم الابيض او الاسود اذا وقع عليه ضوء الشمس يشهد الحس بوجود شيئين
سطحه احدهما ثابت بنفسه للجسم والاخر طار بسبب الاول وزعم بعض الناس ان الضوء
ليس امرا موجودا زائدا على اللون بل هو عين ظهور اللون فهي المثال المذكور ليس

الجسم الا لون بياض او سواد قد ظهر للحس وقالوا الظهور المطلق هو الضوء والخفاء
المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل وتتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب
القرب والبعد من الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من مراتب الظهور ثم شاهد بعدها
ما هو اكثر ظهورا توهم ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية
زائدة على اللون الذي ظهر ظهورا اتم واستدلوا عليه بان اللامع بالليل مثل اليراعة
يرى مضيئا في الظلمة ولا يرى ضوؤه في السراج ثم السراج يرى مضيئا ضوءا شديدا
ولا يرى ضوؤه في ضوء القمر ثم القمر يرى مضيئا ضوءا اشد ولا يرى ضوؤه في ضوء
الشمس وما هو الا ان الحس قد ضعف في الظلمة وكان اللامع بالليل قدر من الظهور
ظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا قوي بنور السراج ونظر الى اللامع
لم ير اللمعان لزوال ضعف البصر وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر ان الضوء
بهذه الاشياء ليست الا الظهور وانها عند الحس كان زوالها ليس الا خفاء لونها
عنه فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره قال الامام لا يبعد ان يكون
لما ذكروه تاثير في اختلاف احوال الادراكات لكنا مع ذلك ندعي ان الضوء
كيفية وجودية زائدة لان البياض والسواد قد تشاركان في الضوء وتخالفان
في ماهيتهما وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف واعترض عليه بجواز اشتراك
المتخالفين في الماهية في ظهورهما عند الحس فالمعتمد انا نشاهد الجسم وانا ان البلور
اذا كان في ظلمة ووقع عليه ضوء ارى ضوؤه وليس له لون فلا يكون الضوء
ظهور اللون قابلا للشدة والضعف المتباينان نوعا اي كل من الضوء واللون قابل
للشدة والضعف والقابل للشدة والضعف يكون الاشد منه نوعا مباينا للاضعف
منه وهو المراد من قوله المتباينان نوعا ويكون تقدير الكلام قابلان للشدة و
الضعف ويكون من كل منهما الاشد والاضعف المتباينان نوعا واستدلوا على ان
الاشد نوع مباين للاضعف بان السواد مثلا الشديد يخالف الضعيف فلا
يخلو اما ان يكون الاختلاف بينهما بالحقيقة او بالعوارض والثاني باطل والا لم يكن

التفاوت في السواد بل في امر خارج لكنا نعلم قطعا ان التفاوت في السواد بشدة
فتعين الاول فيكون الاشد نوعا مخالفا للاضعف واعترض عليه بان السواد خارج
عن ماهيتها لما تقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك عوارض ما تحاول من الافراد
واستدلوا عليه بوجهين الاول ان نسبة الماهية وذاتياتها الى الجزئيات
على السواء فان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا لا يتصور
الا عند تحقق الماهية وذاتياتها وترتفع بارتفاع الماهية وذاتياتها وان الماهية
وذاتياتها متقدم عليها ذهنا فلا تكون الماهية وذاتياتها بالنسبة الى شيء منها
اقدم او اولى او اشد وتقدم بعض الجزئيات على البعض بالوجود لا يقتضي تقدمه
عليه بالماهية فان نسبة الماهية الى الجزء المتقدم بالوجود كنسبتها الى الجزء المتأخر بالوجود
فلا تكون الماهية وذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك بل المقول بالتشكيك من
العوارض واعترض عليه بان هذا الدليل بعينه جار في الامر الخارج لان جميع الجزئيات
متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا يتصور بدونه ولا يرتفع شيء منها بارتفاعه
ولا يتقدم على الجزئيات ذهنا فلا يكون الامر الخارجي بالنسبة الى شيء من الجزئيات
اقدم او اولى او اشد فان منع استلزام تساوي الجزئيات في هذه الاحوال
التشكيك في الامر الخارج كان المنع مشتركا والجواب عنه هناك هو الجواب هنا
الثاني ان الامر الذي يحقق التفاوت حيث يوجد في الاشد دون الاضعف ان
لم يكن داخلا في الماهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت الكل على السواء وان كان
داخلا فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلا الخصوصية
التي توجد في نور الشمس دون القمر ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر
ضوءا والا لم يكن تفاوت النورين في نفس الماهية فان قيل لو صح هذا الدليل لزم
ان لا يكون العارض ايضا مقولا بالتشكيك فلا الاشدية والضعف لان القدر الزائد
ان داخل في مفهوم العارض وماهيته فلا اشتراك للضعيف فيه والا فلا
تفاوت لان ما هو مفهوم العارض فيهما على السوية مثلا الخصوصية التي توجد في بياض

الثلج دون العاج ان كانت ماخوذة في مفهوم البياض لم يكن ما في العاج من معروضاته
والا كان مفهوم البياض فيهما على السواء اجيب بانه داخل في حصة المعروض من الاشد
وان لم يدخل في ماهية العارض ولا في ماهية المعروض الاضعف ولا يلزم من
عدم دخوله في مفهوم العارض تساويه في جميع المعروضات اقول فيتوجه
منه على الدليل المذكور على امتناع تفاوت الماهية وذلك انه كما جاز التفاوت في
العوارض باعتبار امر خارج عنه داخل في حصته بعض المعروضات فلا يجوز في
الماهية باعتبار امر خارج عنها داخل في هويته بعض الافراد مثلا يكون النور تام الماهية
الانوار او جنسا لها ويكون الخصوصية التي في نور الشمس امرا خارجا عن حقيقة
النور داخلا في هوية نور الشمس وعلى هذا القياس وتوجيه المنع انا لا نسلم ان القدر
الزائد اذا كان خارجا عن الماهية كانت الماهية في الكل على السواء وانما يلزم لو لم
يكن زيادة من جنس الماهية واذا الحقت ظاهرة لكونه داخلا في ماهية المعروض حتى
لو فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله وانما
الغرض يكون من جنس العارض وزيادة فيه فان الخصوصية التي في نور الشمس وبياض
الثلج وحرارة النار ليست الا زيادة نور وبياض وحرارة ولا يمنع مثل ذلك في
الماهية وذاتياتها والحاصل ان عدم دخول القدر الزائد الذي به التفاوت في المعنى
المشترك الذي فيه التفاوت ان كان مانعا من التفاوت لزم عدم تفاوت شيء
من المفهومات في افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو معنى النقض وان
لم يكن مانعا لم يتم الدليل على امتناع تفاوت الماهية وذاتياتها ومن ههنا ذهب
بعضهم الى نفي التشكيك مطلقا تمسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت
في الماهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان تفاوت الخط الاطول
والاقصر تفاوت في الماهية الخطية وانها في الاطول اكمل وفي الاقصر انقص لان الزيادة
التي في الاطول من جنس الخط وان لم تكن داخلا في حصته وان ادعى التفرقة بين ما اذا
كان ذلك القدر الخارج عن المعنى المشترك داخلا في حصة الاشد وبين ما اذا كان

داخلا في مجرد سوته لم يمكن وروده من البيان مع ان الدليل المذكور لا يتم في اجزاء
الكمية لجواز ان يكون ما به تفاوت الجنس خارجا عنه داخلا في ماهية بعض انواعه وقد
يستدل بان السواد الذي في محل على حد من الشدة او الضعف يرى مثله في محل
آخر فيكون كل منهما كليا له افراد بحسبه مخالفا لكلي الآخر وضعفه ظاهر لجواز ان يكون كل
منهما صنفا نوعا مشاركا للآخر في الماهية **ولو كان الشعاع** اي الضوء **جسما لحصل ضد المحسوس**
زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار ينفصل من المضيء ويتصل بالمستضيء لانه
متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم اما الكبرى فظاهرة وانما قيدنا بالذات
لان الاعراض تتحرك بتبعية المحال واما الصغرى فلان الضوء يتحدر من الشمس الى الارض
ومن المضيء في الانتقال من مكان الى آخر كما شوهد في السراج المنقول من موضع
الى موضع وينعكس عما يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب المنع لكل ذلك بل
الضوء في المقابل للمضيء ومقابل الجسم المستنير للمضيء يحدث بحدوث الضوء
وهم وسبب التوهم اما في الاول فهو ان حدوث الضوء في الجسم السافل لما كان
بسبب مقابلته للجسم العالي تخيل انه انحدر من العالي الى السافل وما قيل من انه
يتحدر الى ما يراه في وسط المسافة فهو مدفوع بان حركة الضوء من السرعة بحيث لا يحس
فيها ذلك واما في الثاني فهو ان حدوثه في الجسم العالي لما كان بمقابلته
ومحاذاته اما بحيث اذا ازالت تلك المحاذاة الى مقابل آخر زال الضوء عن الاول
في ذلك الآخر ظن انه يتبعه في الحركة وينتقل من الجسم الاول الى الجسم الآخر
واما الثالث فهو ان الضوء لما كان يحدث في مقابلة المستضيء بالغير كما يحدث في
مقابلة المضيء بالذات وكان المستضيء شرطا في حدوث الضوء فيما يقابله ظن
انتقالا وحركة للضوء من المستضيء الى ما يقابله والنقض بالظل فانه يتحرك ويتبع
صاحبه مع انه ليس بجسم بالاتفاق فان اجابوا بانه لا حركة له بل يزول ويحدث مثله
في آخر على حسب المحاذاة كان ذلك جوابا لنا وقد يدل على بطلان
وجهان الاول انه لو كان جسما ولا خفاء في انه محسوس بالبصر كان ساترا لما ورائه

بطلانه وكان الاكثر ضوءا اشد استتارا والمحسوس المشاهد من حال المبصرات
ضد ذلك فان المرئي كلما كان اكثر استضاءة كان اشد انكشافا عند البصر والى
هذا الوجه اشار بقوله لحصل ضد المحسوس فان الاستتار ضد الانكشاف واعترض
عليه بان الحائل بين الرائي والمرئي انما يستر المرئي اذا كان كثيفا لعدم نفوذ شعاع
البصر فيه اما اذا كان مشفا كان صفحة البلور او الزجاج فربما يزيده ظهورا او
انكشافا ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن على رؤية الخطوط الدقيقة واجيب
عنه بانه لو كان جسما لكان كثرته موجبة لشدة الاحساس لما تحته لان الحس يستعين
فكلما كثر كان الاستعانة به اكثر فيقل الاحساس بما وراءه اذ لا نرى ان الكف
الصغير اذا اطلعت جدا وجب لما تحتها سترا وان الاستعانة بالرقيقة منها انما
هي للعيون الضعيفة لاحتياجها الى جمع الروح الباصر على ما هي في موضعه دون
العين حجاب لها عن رؤية ما وراءها الثاني انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته
الى جهات مختلفة ضرورة انها ليست بالقسر والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع
انما تكون الى العلو او السفل وما يوجد بحسبه ان الشمس اذا طلعت من الافق
استنار وجه الارض في اللحظة وحركة الضوء من السماء الرابعة الى وجه الارض فيها
لا تعقل وايضا الضوء اذا وقع في البيت من الكوة ثم سددناها دفعة واحدة يصير
البيت مظلما ولا شك انه لم يخرج من البيت جسم والا لخرج قبل السد ولا وجه لانعدامه
عند السد وهو غير ممكن لان المفروض ان لا مسد هناك غير سدنا والا العدم
الضياء لازم ان يكون حلوله جسم من جسم معدمه لاحدهما فالمعدوم عرض ليس الا
وهو الضوء فثبت ان الضوء ليس بجسم **بل هو عرض قائم بالمحل بعد حصول مقابلة**
الجسم المقابل للمحل وهو اي الضوء **قسمان ذاتي** وهو القائم بالمضيء لذاته كالشمس و
يسمى ضياء وقد يطلق اسم الضوء عليه **وعرضي** وهو القائم بالمضيء بغيره كالقمر ويسمى نورا ومنه
قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا اي ذات ضياء وذا نور والعرضي
قسمان **اول** وهو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض

المقابل للشمس وضوء ثان وهو الحاصل من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الأرض
حالة الإسفار وعقيب الغروب والضوء الثاني إن كان حاصلا من مقابلة الهواء
المضيء يسمى ظلا والظلمة عدم ملكة فإنها عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئا لا أنها
كيفية وجودية على ما ذهب إليه البعض وإلا لكانت مانعة للجالس في الغار من إبصار
من هو في هواء مضيء خارج الغار كما أنها مانعة من إبصار من هو في الغار وذلك
للقطع بعدم الفرق في الحائل المانع من الإبصار بين أن يكون محيطا بالرائي أو بالمرئي
أو متوسطا بينهما وربما يمنع ذلك بأن ليس المانع بل إحاطة الضوء بالمرئي شرط
للرؤية وهو مفقود في الغار أو يقال المانع عن الرؤية هو الظلمة المحيطة بالمرئي لا الظلمة
المحيطة بالرائي ولا الظلمة مطلقا وليس ذلك بأبعد مما قال شرط الرؤية هو الضوء
المحيط بالمرئي لا الضوء المحيط بالرائي ولا الضوء مطلقا وقولهم لا فرق في الحائل بين
أن يكون محيطا بالرائي أو بالمرئي مسلم فيما إذا كان ذات الشيء مانعا عن الإبصار
لا فيما يكون مانعا لشرط وقد يستدل بأنا إذا قدرنا خلو الجسم عن النور من غير اتصاف
بصفة أخرى إليه لم يكن حاله إلا هذه الظلمة التي نتخيلها أمرا محسوسا في الهواء وليس
هناك أمر محسوس لأنا نرى إذا غمضنا العين كان حالنا كما إذا فتحناها في الظلمة
الشديدة ولا شك أنا لا نرى في حال التغميض شيئا محسوسا بل لنا في نفي ذلك
أن لا نرى شيئا فنتخيل أنا نرى كيفية كالسواد وكذا الحال في تخيلنا الظلمة أمرا محسوسا
تمسك القائلون بكونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فإن المجعول لا يكون
إلا موجودا وأجيب بالمنع فإن الجعل كما يتعلق بالوجود يتعلق بالعدم أي العدم الخاص
كالعمى الخاص وإنما المنافي للمجعولية هو العدم الصرف ومنها المسموعات وهي الأصوات
الحاصلة من التموج المعلول للقلع والقرع بشرط المقاومة يعني من الكيفيات المحسوسة
الأصوات وهو كيفية تحدث في الهواء بسبب تموجه المعلول للقرع الذي هو إمساس
عنيف والقلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع
للقالع كما في قرع الحجر وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج

حالة شبيهة بتموج الماء وتحدث بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون وإنما جعل
التموج سببا قريبا للصوت لأنه متى حصل حصل وإذا انتفى انتفى فإنا نجد الصوت مستمرا
باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والآلات الصناعية ومنقطعا بانقطاعه
وكذا الحال في طنين الطست فإنه إذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء حينئذ قال
الإمام الدوران لا يفيد إلا الظن والمسألة مما يطلب فيها اليقين على أن الدوران
ههنا ليس بتام أما وجودا فلأنه قد يوجد تموج الهواء بالنسيم ولا صوت هناك وأما عدما
فلأن ما ذكرتم إنما يدل على عدم الصوت في بعض صور عدم التموج لا في جميعها فلا
يفيد ظنا أيضا وأجيب بأن استقراء بعض الجزئيات مع الحدس القوي من
الأذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص
وكذا الحال في كثير من المسائل الطبية يعرفها الحدس الصائب بطريق التجربة فالعلوم
التجربية مع كونها معلومة يقينا وإنما كان القرع والقلع سببين للتموج إذ بهما
ينقلب الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم القارع أو المقلوع إلى الجنبين ويصادم
ذلك الهواء المنقلب ما يجاوره من الهواء فيقع هناك التموج المذكور وهكذا
يصادم الأقرب ويتموج إلى أن ينتهي إلى هواء لا استعداد له للتموج فينقطع هناك
الصوت ولا يتعداه كالحجر المرمي في وسط الماء وإنما لم يجعلوهما سببين للصوت
ابتداء حتى يكون التموج والوصول إلى السامعة سببا للإحساس لا لوجوده في
نفسه بناء على أن القرع وصول والقلع لا وصول وهما آنيان فلا يجوز كونهما سببا
للصوت لأنه زماني ورد ذلك بأن التموج إن كان آنيا فقد جعلوه سببا للصوت
الزماني وإن كان زمانيا فقد جعلوا القرع والقلع الآنيين سببا للفعل الآني سببا للزماني
لازم على كل تقدير ولا محذور فيه إذا لم يكن السبب علة تامة أو جزءا أخيرا منها إذ
لا يلزم حينئذ أن يكون الزماني موجودا في الآن في الخارج متعلق بقوله الحاصلة يعني من
الكيفيات المحسوسة الأصوات الحاصلة في خارج الصماخ يعني أن الصوت يحدث
في الخارج أيضا لا أنه إنما يحصل في الهواء الداخل في الصماخ فقط على ما توهمه بعضهم من

ان التموج الكائن من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث في
هذا الهواء بسبب تموجه الصوت ولا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ
والدليل على ذلك انه لو لم يوجد الا في الصماخ لما ادرك عند سماعه جهته وحده من
القرب والبعد لان التقدير انه لا وجود له في مكان وجهة خارج الصماخ واللازم
باطل فكذا الملزوم لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار
ومن مكان قريب او بعيد لا يقال يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان الهواء
المتموج يجيء منها وتمييز القريب والبعيد لاجل ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد
وان لم يكن الصوت موجودا في الجهة والمسافة لانا نقول لو صح الاول لما ادرك
الجهة التي على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع قد يسد اذنه اليمنى
فيجيء الصوت من قبله فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع ان الهواء
المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمنى ولو صح الثاني لزم ان
القوة والضعف بالقرب والبعد فلم يتميز البعيد القوي والقريب الضعيف
طرفي الصوتين المتساويين في القرب والبعد المختلفين في القوة والضعف انهما مختلفان
في القرب والبعد وليس كذلك فان قيل ما ذكرتم يدل على ان سماع الصوت لا
يتوقف على وصول حامله الى الصماخ لان التمييز بين الجهات والقرب والبعد من
الاصوات انما يمكن اذا ادركت الاصوات في اماكنها البعيد في مكان البعيد و
القريب في مكانه القريب لكن وصول الهواء المتكيف بالصوت الى الصماخ
شرط لاحساسه على ما مر مستقصى في مبحث السمع قلنا قال صاحب المعتبر انا قد علمنا ان
سماع الصوت انما يحصل لا بقرع الهواء المتموج لجوف الصماخ ولذلك يحصل من
الابعد في زمان اطول لكن مجرد ادراكنا الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ
لا يشعرنا بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بسبب الاثر الوارد من حيث
وروده وبسبب ما بقي منه في الهواء الذي هو في المسافة التي منها ورد فان ادراكنا حصل
انه عند ما هو قارع فيدرك الصوت الذي فيه عند الصماخ وهذا القدر

216

ادراك الجهة اما بعد ذلك فيسمع ما ملئها فيما بينهما مما ادركناه من الذي وصل الينا الى ما قبله
ما قبله من جهته ومبدأ وروده فان كان فيه منه شيء موجودا ادركناه الى حيث
ينقطع وينتهي فيدرك الوارد ومورده وما بقي منه موجودا وجهته وبعد مورده
وقربه وما بقي من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق في المسافة اثر منها على المبدأ
لم يعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي ولذلك لا نفرق في البعد بين الرعد والحاصل
السامع من اعالي الجو وبين دوي الرحى الى من اقرب الينا ونعرف من كلام رجلين
الى ما وبعد احدهما منا ذراع وبعد الاخر ذراعان انا اذا سمعنا كلامهما عرفنا قرب
احدهما وبعد الاخر وقال الامام هذا اسمى ما قيل في هذا المقام وهو ضعيف بحث ونحو
اذ يجب ان السامع يسمع من الذي وصل اليه الى ما قبله ولكن هل يدرك السمع الصوت
منه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم تكن الجهة مدركة له لم يكن كون
الصوت حاصلا في تلك الجهة مدركا له فبقي ان يكون مدركه الصوت الذي في تلك
الجهة لا من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات
فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا واجيب بان الصوت اذا ادرك في جهة علم
انه في تلك الجهة وان لم تكن الجهة مما يدرك بالسمع كما يعلم بذوق الحلاوة او شم الرائحة
من جسم انهما منه وان لم يكن الجسم من المذوقات والمشمومات ويستحيل بقاؤه
اي بقاء الصوت لوجوب ادراك الهيئة الصورية يعني ان الصوت غير قار الاجزاء
في الوجود فلا يمكن بقاء الجزء الاول منه في زمان وجود الجزء الثاني منه بل يوجد اجزاؤه
على سبيل التجدد والتقضي كالحركة والزمان وذلك لان الصوت لو كان موجودا قار
الاجزاء لكانت حروف الكلمة التي يتكلم بها باقية حال التكلم بها موجودة معا وحينئذ
مجتمعة في الوجود فيستلزم سماعها اما دفعة او على جميع الهيئات الممكنة بالترتيب بينها
وهو كالان قطعا او على ترتيب معين وهو ترجيح بلا مرجح واعترض عليه بان حدوث
حروف زيد مثلا ابتداء على هذه الهيئة المخصوصة دون ما يقابلها ان كان ترجيحا
في بقائها على هذه الهيئة فلا ترجيح بلا مرجح على ان الحروف ليست اجزاء للصوت

بل هي من عوارضها المفارقة اذ قد يوجد صوت ولا حرف هناك فلا يلزم من عدم
بقاء الحروف عدم بقاء اجزاء الصوت ويرد بهذه العلاوة بان حال تلك الاجزاء
كحال الحروف فيها فيجري الدليل فيها وما يتوهم من بقاء الصوت بناء على ان من
كان قريبا من المصوت يصل الى صماخه الهواء الحامل للصوت فيسمعه ثم يجاوزه الى
من كان بعيدا عنه فيسمع ذلك الصوت بعينه مدفوع بان مسموع البعيد مثل المسموع
القريب لا عينه بشخصه فان كل جزء من تلك الاجزاء يتولد منه بتموج اخر صوت مثل الاول
ويحصل منه اخر وهو الصدى قالوا الهواء المتموج الحامل للصوت اذا صادم
الملس كجبل او جدار بحيث يعرض بذا الهواء المتموج الى الخلف محفوظا فيه هيئة
التموج الاول حدث من ذلك صوت هو الصدى ويعرض له كيفية مميزة يسمى باعتبارها
حرفا قد يعرض للصوت كيفية بها يمتاز عن صوت اخر مماثل في الحدة والثقل تمييزا في
المسموع والحرف هي تلك الكيفية العارضة عند الشيخ او ذلك الصوت المعروض
عند بعض او مجموع العارض والمعروض عند اخرين وعبارة المتن يحتملهما وقيد المماثل
بالحدة والثقل الى الزيرية والبمية احترازا عنهما فان كلا منهما تمييز صوت
عن اخر تمييزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل ضرورة وقيد
التمييز في المسموع ليس ان يكون ما به التمييز مسموعا بل ان يحصل به التمييز في نفس المسموع
بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحرف بخلاف مثل الغنة والبحوحة وغيرهما فانها
قد يختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس الا ان في التفرقة بين الحدة والثقل وبين الغنة
والبحوحة حيث عد الاولان تمييزا في المسموع دون الاخرين نظرا دقيقا
او صامت الحروف اما مصوتة وهي التي تسمى حروف المد واللين وهي الالف
والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة
لها فان الضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر للياء واما صامتة وهي ما سوى
الحروف المذكورة والصامت قد يكون متحركة وقد يكون ساكنة بخلاف المصوتة
فانها لا تكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا تكون

الا مصوتا لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق
اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي واما الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون
مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا او ساكنا ليس حركة ما قبله
من جنسه متماثل او مختلف بالذات او بالعرض يعني الحروف اما متماثلة لا اختلاف
بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون كالبائين الساكنين او المتحركين
بنوع واحد من الحركة او متخالفة اما بالذات والحقيقة كالباء والميم فانهما حقيقتان
مختلفتان سواء كانتا ساكنتين او متحركتين بحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعرض
كالبائين اذا كان احدهما ساكنا والاخر متحركا او كان احدهما متحركا بحركة والاخر
بحركة غيرها فانهما متفقتان في الحقيقة مختلفتان بحسب العارض وينتظم منها
الكلام باقسامه فان الحروف اذا الفت تاليفا مخصوصا يسمى المتالف كلاما
مهمل وموضوع والموضوع مفرد ومؤلف والمؤلف تام خبر او انشاء او قاصر
تقييدي وغيره فجميع اقسام الكلام مؤلف من هذه الحروف ولا يعقل كلام
غيره قالت الاشاعرة الكلام لفظي وهو المؤلف من هذه الحروف ونفسي وهو
المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي كما قال الشاعر ان الكلام لفي
الفؤاد وانما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلا ... والكلام النفسي مغاير للعلم
والارادة والكراهة وسائر الصفات المشهورة والمعتزلة سوا ذلك ووافقهم
وقالوا اذا صدر من المتكلم خبر فهناك ثمة اشياء احدها العبارة الصادرة عنه
والثاني علمه بثبوت النسبة او انتفائها من طرفي الخبر والثالث ثبوت تلك النسبة
وانتفاؤها في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين الاول واذا
صدر عنه امر او نهي فهناك شيئان احدهما لفظ صادر عنه والثاني ارادة او كراهة
قائمة به متعلقة بالمامور به او المنهي عنه وليست الارادة ايضا كلاما حقيقيا اتفاقا
فتعين اللفظ وقس على ذلك سائر اقسام الكلام والحاصل ان مدلول الكلام اللفظي
الذي يسميه الاشاعرة كلاما نفسيا ليس امرا وراء العلم في الخبر والارادة في الامر

والكراهة في النهي واما يثبت السامع فلا عتقاد . وثبوت كلام نفسي مطلقا واما
لان المقصود الاصلي من الكلام هو الدال على ما في الضمائر وبهذا الاعتبار يسمى كلاما
فاطلق اسم الدال على المدلول وحصره فيه تنبيها على انه آلة يتوصل بها اليه فكانه هو
المستحق لذلك الاسم والاشاعرة يدعون ان نسبة احد طرفي الخبر الى الاخر قائم بنفس
المتكلم ومغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى
النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه
ام لا وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به
ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر
لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا ومثل ذلك يمكن ان يقال في النهي ايضا
واعتراضا فيقال المعنى النفسي الذي في النهي هو غير الكراهة لانه قد ينهى الرجل عما لا
يكرهه بل يريده في صورتي الاختبار والاعتذار ويعترض بانه ليس هناك حقيقة النهي
بل صيغته فقط اقول المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم
في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا
ومنها المطعومات التسعة الحاصلة من فاعل الثلثة في مثلها يعني من الكيفيات
المحسوسة طعوم المطعومات واصولها اعني الطعوم البسيطة تسعة لان الطعم لا بد له
من فاعل هو الحرارة والبرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او
اللطيف او المعتدل بينهما واذا ضرب اقسام الفاعل في اقسام القابل حصل
تسعة تتم الطعوم بحسبها فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدث الحرافة وفي الكثيف
حدث المرارة وفي المعتدل حدث الملوحة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدث
الحموضة وفي الكثيف حدث العفوصة وفي المعتدل حدث القبض والكيفية المتوسطة
بين الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدث الدسامة [illegible] نوعين احدهما
ان لا يكون له طعم حقيقة والمسمى بهذا المعنى يسمى تفها والثاني ان لا يكون له طعم في الحس
ويكون له طعم في الحقيقة لكن لشدة الانجماد من اجزائه لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان

فالعفص يلذعه باذا حصل في تحليل اجزائه وتقطيعها احس منه بطعم كالنحاس والحديد
وهذه هي المعدودة في الطعوم دون الاولى واعترض عليه بان انحصار الفاعل في
الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ممنوع وايضا المراتب المتوسطة بين
الحرارة والبرودة وكذا بين مراتب اللطافة والكثافة غير محصورة فيجوز ان يكون
كل واحدة من تلك المراتب فاعلا او قابلا لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم
البسيطة في عدة محصورة فضلا عن التسعة والعشرة وايضا الحرافة والقبض والحلاوة
البديهي من كل منها طعم لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف
بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير منحصرة
وان لم يقتض كان العفص والعفوصة نوعا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف
فان القابض كما يشاء في بعض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه
معا وايضا الافيون مر بارد والعسل حلو حار والزيت دسم حار وايضا حدوث
الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة لم يقم عليها برهان ولا امارة تفيد غلبة
ظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوى خالية عن الدليل الا ان بعض المحققين ذكر
في كيفية الحدوث مناسبات ربما ادعت لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه
فقال الحرارة تفعل كيفية غير ملائمة في الاجسام التي تدركها ومن شانها التفريق فلما
كان الحرارة تحدث تفريقا ولا شك ان التفريق حالة غير ملائمة للاجسام فلذلك
كانت الكيفية الحادثة من تاثير الحرارة غير ملائمة فيفعل في القابل الكثيف كيفية
غير ملائمة في الغاية وهي المرارة فانها ابعد الطعوم وابعدها عن الملائم لشدة
المنافرة وكون التفريق عظيما فان القابل اذا كان كثيفا فاذا قدم الحرارة معاوقة
شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فتجتمع اجزاء الحرارة وتفرق تفريقا عظيما لان
الحرارة المجتمعة اشد تاثيرا لكونها اقوى فلا جرم تكون الكيفية الحادثة في
غاية البعد عن الملائمة وتفعل الحرارة في القابل اللطيف كيفية غير ملائمة ايضا
الا انها تكون في عدم الملائمة دون ما ذكرناه اولا وهي الحرافة اذ تفرق تفريقا صغيرا

لكنها تكون غايصة فان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الحرارة ولم يمنعها من النفوذ فيه
فتغوص في اجزائه فيضعف التاثير لعدم اجتماع اجزاء الحرارة ويكون التفريق منتشرا
فلا بد ان تكون الكيفية الحادثة فيه حينئذ غير ملائمة وان تكون دون المرارة في عدم الملائمة
وتفعل الحار في القابل المعتدل ملوحة وهي دون المرارة والحرافة في عدم الملائمة لان
مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون
التفريق منه متوسطا بين العظم والصغر فلا محالة تكون الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف
من المرارة في عدم الملائمة واقوى منها من الحرافة ولان الملوحة كيفية متوسطة بين
كيفيتي المرارة والحرافة تميل الملوحة الى المرارة مرة والى الحرافة اخرى اعني تكون
طعم المالح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم انه مر وتارة قريبا من الحرافة بحيث يحصل
انه حريف وحجته انه اذا اخذ لطيف الرماد المر وخلط بالماء وطبخ حصل الملوحة وهذا
اقل من ان يبين حدوث الملوحة عن الحار رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمة باجزاء ارضية
محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية اذا كثرت اورثت
ومن هذا السبب تولد الاملاح وتصير المياه ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة
وغير ذلك ان يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد
بنفسه والبرودة تفعل كالحرارة كيفية غير ملائمة اذ من شانها التكثيف الذي لا يلائم
الاجسام ايضا لكن عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة التفريق ولذلك كانت الكيفية
الحادثة بتوسط التكثيف ثم ان هذه الكيفيات مختلفة في عدم الملائمة على حسب
التكثيف في القوة والضعف فتفعل البرودة في القابل الكثيف عفوصة
متضاعفا الكثيف اعني ان الكثيف يمنع البرودة عن النفوذ ويعاوقها
فتجتمع اجزاء البرودة وتوثر فيه تاثيرا عظيما وتكثفه تكثيفا بليغا متضاعفا
فتحدث فيه العفوصة التي تقرب من المرارة في المنافرة وتفعل البارد في
اللطيف حموضة لان اللطيف لا يقاوم البرودة فتنفذ في اعماقه وتكثفه
اقل تكثيرا مما في القابل الكثيف فتحدث فيه كيفية تكون عدم ملائمتها اقل من

اكثر وهي الحموضة ولان الحموضة تحدث من فعل البارد في اللطيف فان الحمض العفص
يسيره برودة وكثافة فكلما ازداد نضجا ولطافة واعتدل قليلا باسخان الشمس النضج
ازداد حموضة وتفعل البرودة في القابل المعتدل قبضا وهو في عدم الملائمة دون
العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل من تكثيفها في الكثيف
واكثر من تكثيفها في اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملائمتها بين
وهو القبض وكونه في عدم الملائمة فوق الحموضة ظاهر واما كونه في ذلك دون
العفوصة فلان العفص يقبض ظاهر اللسان وباطنه معا فيستقبحه الطبع وينفر عنه
نفرة شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون النفرة عنه في تلك الغاية
والمعتدل الذي هو بين الحرارة والبرودة تفعل فعلا ملائما وذلك لانه لا يفرق
تفريقا شديدا ولا يكثف ايضا تكثيفا شديدا … يفعل فعلا … فيحدث منه طعم
ملائم وهو في القابل الكثيف الحلاوة وذلك لشدة المقاومة من القابل الكثيف
والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل ويوثر تاثيرا ما ملائما جدا وهو بين التفريق و
التكثيف المعتدلين فيحدث هناك كيفية هي في غاية الملائمة اعني الحلاوة التي
اشد الطعوم ملائمة للامزجة المعتدلة ولذا اشتهاها عند القوى الذائقة
وفي اللطيف الدسومة لقلة المقاومة بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل
… اجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلا ضعيفا ملائما فيحدث منه كيفية ضعيفة
… وهي الدسومة وفي القابل المعتدل التفاهة وذلك لان القوة المعتدلة يجب
ان تكون تاثيرها في القابل المعتدل اقل من تاثيرها في الكثيف واكثر من تاثيرها
في اللطيف فيجب ان يحصل هناك كيفية ملائمة هي اضعف من الحلاوة واقوى
من الدسومة الا ان هذه الكيفية لا توثر في المذاق لضعفها والجسم القابل لها
لا … لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية لعدم تاثير القابل
المعتدل في القوة الذائقة لا بمادته ولا بكيفيته فلا يحصل هو كما الطعم احساسا
… الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها اللطيف ينفذ في

المذاق فهو بمنزلته وان لم يورث فيه كيفية فيحس بالدسومة دون التفاهة وقد ذكروا
ان اسخن الطعوم الحريفة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر
المالح كانه مر مكسور برطوبة باردة لما عرفت من سبب حدوث الملوحة ويدل ايضا
على تاخر الملوحة عن المرارة في السخونة ان البورق والملح المر اسخن من الملح المأكول وابرد
الطعوم العفوصة ثم العفص ثم الحموضة فان الفواكه التي تحلو تكون اولا عفصة شديدة
البرد فاذا اعتدلت قليلا قليلا باسخان الشمس مالت الى العفص ثم الى الحموضة ثم
تميل الى الحلاوة والحامض وان كان اقل بردا من العفص لكنه في الاغلب اكثر تبريدا
منه لشدة غوصه بسبب لطافته ومن ثم اعلم ان كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل
على انه اسخن من المر لجواز ان يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لاجل لطافته وهذه الطعوم
المذكورة هي الطعوم البسيطة ويتركب منها طعوم لا نهاية لها وذلك اما بحسب التركيب
من اجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر في عدد فانها اذا ركبت
احس من المجموع بطعم واحد مركب من تلك البسائط واما بسبب تركب الاسباب
المقتضية للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمعت اسباب كثيرة على جسم واحد واقتضى كل منها
طعما من تلك البسائط حصل فيه طعم مركب منه ولا شك ان كل واحد من التركيب والتركب
المذكورين كثير غير منحصر فيتعدد الطعوم المركبة ايضا بحسب تلك الكثرة ومن الطعوم
المركبة ما له اسم على حدة نحو البشاعة المركبة من مرارة وقبض كما في الحضض وكالزعوقة
المركبة من ملوحة ومرارة كما في السبخة ومنها من الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص
كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة
والقبض في الباذنجان ومنها المشمومات ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة
والمخالفة بان يقال رائحة طيبة ورائحة منتنة ويختلف ذلك بحسب الاشخاص فان الملايم
لشخص قد يكون غير ملايم لغيره وقد يطلق عليها اسم باعتبار ما يقارنه من طعم كما يقال رائحة
حلوة او رائحة حامضة وقد يطلق عليه اسم باعتبار الاضافة الى محله كما يقال رائحة
الورد والتفاح والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض النوع الثاني

من الكيفيات هي الكيفيات الاستعدادية اي التي من جنس الاستعداد لانها مقتضية
استعداد شديد نحو الانفعال اي نحو قبول اثر ما بسهولة او سرعة وهو ومن
طبع كالممراضية واللين ويسمى اللاقوة واستعداد شديد نحو اللاانفعال اي
نحو اللامقاومة وبطء الانفعال كالمصحاحية والصلابة والمشهور ان لها نوعا ثالثا
هو الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمصارعة واثبات القوة على تلك الافعال
فانه من الكيفيات النفسانية والثالث كون الاعضاء بحيث يعسر قطعها وفعلها
فهو في الحقيقة من باب الاستعداد نحو اللاانفعال فلم يثبت قسم ثالث فان قيل
لما اعتبر في كل واحد من استعدادي الانفعال واللاانفعال الشدة خرج
عنها اصل القبول الذي يشترك فيه اليهما على السواء فيكون قسما ثالثا قلنا معنى كون الشيء
قابلا للاجزاء بحيث يمكن ويصح ان يحل فيه ذلك الاخر وهذا امر اعتباري اتصف به ذلك
الشيء ثم انه قد يوجد فيه امور يتفاوت بها حال ذلك القبول بالنسبة الى القابل وربما
وجد فيه تلك الامور هي المسماة بالاستعدادات فاصل القبول من باب الامكان الذي
مراتبه المتقدمة لترتب القبول وبعده من باب الاستعداد فيكون الشدة المشتركة منه
مرجحا غير معتبرة في الاستعداد ولما كان بعض الاستعدادات مرجحا للانفعال وبعضها
مرجحا للاانفعال وهما نقيضان متباعدان في الغاية كانت الاستعدادات متوسطة
بينهما توسطا معنويا بترتب بعضها من احدهما وبعضها من الاخر فظلا يتوهم من
ان التوسط بينهما ليس حقيقيا ولا مجازا فيكون الملاقة خطأ من حيث اللفظ والصحيح
ان ونقيضه النوع الثالث من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية التي اي مختصة
بذوات الانفس الحيوانية يعني انها تكون من بين الاجسام للحيوان دون النبات
والجماد فلا يمتنع ثبوت بعضها لبعض المجردات من الواجب وغيره ثم الكيفية
النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت حالا و
الممارسة فيهما قد لا يكون الا بالعوارض بان يكون الصفة حالا ثم يصير بعينها ملكة كما ان
الشخص من الانسان يكون صبيا ثم شيخا منها العلم اي من الكيفيات النفسانية

العلم وهو اما تصور واما تصديق جازم مطابق ثابت العلم يطلق تارة ويراد به
الصورة الحاصلة في الذهن وهي ان كانت اذعانا وقبولا للنسبة تسمى تصديقا و
الا تصورا والتصديق ان كان مع تجويز النقيض سمي ظنا والا جزما واعتقادا والجزم ان
لم يكن مطابقا للواقع سمي جهلا مركبا وان كان مطابقا فان كان ثابتا اي ممتنع الزوال
بالتشكيك سمي يقينا والا تقليدا فان قلت لما فسر الثبات بامتناع الزوال وجب
ان لا يحصل العلم بهذا المعنى الا في الضروريات لان النظريات قد يغفل الذهن عن مباديها
فتشكك فيها بالتشكيك بل قد يحكم فيها بالخلاف ولو فسر الثبات بعسر الزوال لم
يكن مخرجا للتقليد مطلقا لانه قد يكون عسر الزوال ايضا قلت ان النظريات اذا كانت
عن مباديها كانت كالضروريات في امتناع التشكيك فيها وان غفل عن مباديها
كما في المسائل الهندسية والحسابية فانها اذا اخذت بها عن مباديها التي لا شبهة
فيها لم يتطرق اليها تشكيك وان غفل عن خصوصيات تلك المبادي ويطلق تارة ويراد به
اليقين فقط ويطلق اخرى ويراد به ما يتناول اليقين والتصور مطلقا وهذا هو
المراد ههنا وفسر العلم بهذا المعنى بانه صفة توجب لمحلها تمييزا لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التمييز
فقولهم صفة وهي ما يقوم بغيره يتناول العلم وغيره وقولهم توجب
لمحلها تمييزا اي توجب لمحلها الذي هو النفس تمييزه لشيء يخرج الصفات التي توجب
لمحلها التميز عن غيره فقط وهي ما سوى الادراكات فان القدرة مثلا توجب امتياز
محلها عن العاجز ولا تمييزه لشيء بخلاف العلم فانه يوجب تميز المحل وتمييزه معا وقولهم
لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التمييز يخرج الصفات الادراكية التي توجب لمحلها
تمييزا يحتمل متعلقه نقيضه كالظن والجهل المركب والتقليد فانا اذا اعتقدنا ان زيدا قائم
حصل لنا تمييز متعلق بنسبة القيام الى زيد اعني ايجابها ولذلك التمييز بعض متعلق
تلك النسبة بعينها وهو سلب تلك النسبة ففي صورة الظن نسبة القيام الى
زيد يحتمل السلب بمعنى انا لو اخطرنا هذا السلب بالبال نجوزه في الحال وفي صورة
الجهل المركب والتقليد وان لم نجوزه في الحال لكن يمكن ان يلوح امر يوجب السلب

القيام عن زيد فلم يبق في احد من التصديقات الا التصديق الجازم المطابق الثابت
اليقين وتناول للتصورات باسرها بناء على زعم بعضهم من ان التصورات لا نقائض لها
وقد مر ذلك في مبحث التقابل واعترض على هذا الحد بانه يوجب ان لا يكون التصديق
اعني النفي والاثبات علما اعني ما يوجبهما وان لا يكون التصور ايضا علما بل ما يوجبه
فالصواب ان يقال كما هو المنقول عن بعضهم انه تمييز لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التمييز
ولا يحد اي لا يحد العلم لانه بديهي التصور والتحديد انما يكون للكسبي وما ذكروه في
معرض تعريفه لتجنب اللفظ والاشتباه والبديهية قد تعرف تجنب اللفظ كما اشرنا
اليه في صدر الكتاب وقيل لا يمكن تحديد العلم لانه لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم
الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الاخر واعترض عليه بان معلومية غير
العلم انما تكون بحصول علم جزئي متعلق بذلك الغير لا بمعلوميته ولا بمعلومية حقيقة العلم
والموقوف على معلومية الغير هو معلومية حقيقة العلم لا حصول العلم الجزئي فلا دور و
ينقسمان الى الضرورة والاكتساب اي ينقسم كل من التصور والتصديق الى الضروري
والمكتسب والمراد بالكسبي هو الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب وبالضروري ما يقابله
اي ما لا يتوقف حصوله على نظر وكسب ولا بد فيه من الانطباع في المحل المجرد القابل
وحلول المثال يعني لا بد في العلم من انطباع شبح ومثال من المعلوم في النفس
فانا نحكم على المعدومات بل الممتنعات باحكام وجودية صادقة في نفس الامر و
كل ما نحكم عليه باحكام كذلك فله وجود لما مر من ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت
المثبت له واذ ليس في الاعيان فهو في النفس اما في النفس انفسها حقيقة او بمثاله
والاول باطل اذ لا حقيقة للمعدوم بل الممتنع حتى تحصل في العقل فتعين الثاني والمعترفون
القائلون بالوجود الذهني للاشياء وانفسها لا لاشباحها لهم ان يحترزوا عن ذلك بان
الموجود في النفس ماهية المعدوم لا حقيقته ولا مثاله فهذا الدليل على تقدير صحته
انما يدل على ان العلم بالمعدومات لا بد فيه من الانطباع لا على ان العلم مطلقا يجب فيه
الانطباع كما هو المدعى واجيب بان الوجدان يحكم بعدم الفرق بين علمنا بوجود

وعلمنا بمعدوم فاذا كان احدهما بانطباع كان الاخر ايضا كذلك فان قيل علمه
تعالى بالمعدومات والموجودات ليس بالانطباع مع جريان الدليل بعينه فيه
واجيب بان العلم بالاشياء يكون على وجهين احدهما يسمى حصوليا وهو بحصول صور
الاشياء في القوى المدركة والاخر يسمى حضوريا وهو بحضور الاشياء انفسها عند
العالم كعلمنا بذواتنا والامور القائمة بها وليس فيه ارتسام وانطباع بل هو
حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند العالم وهو اقوى من العلم الحصولي ضرورة ان
الانكشاف الذي يقع لاجل حضور نفسه عنده اقوى من الانكشاف الذي لاجل حضور
مثاله عنده فقوله لابد في العلم من الانطباع معناه ان المعلوم اذا لم يكن بنفسه حاضرا
عند العالم لابد ان يكون مثاله حاصلا عنده ولما دل ما قام البرهان عن العقول
بحصول صور الاشياء في ذاته تعالى حكم بعضهم بان علمه تعالى بالاشياء انما هو
بحضور الاشياء عنده تعالى لكن في العلم بالمعدومات واحوال الماهيات خصوصا بالنسبة الى
العقول بحضورها انفسها مشكل اذ لا حقائق لها ما سوى حتى يتصور حضورها وقال بعضهم
علمه تعالى بالاشياء انما هو بحصول صورها في مجرد اخر وحلولها وحلول المثال بما
جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال لو كان العلم بانطباع المعلوم وحلوله في النفس لزم
ان تكون النفس حارة باردة مستقيما معوجا الى غير ذلك من الصفات المتضادة
الممتنعة الحصول للنفس عند تعقلها لها وانه باطل قطعا وتقرير الجواب ان العلم
بانطباع مثال من المعلوم وحلوله في النفس والمثال مغاير لذي المثال مخالف له في
كثير من الصفات واتصاف النفس بتلك الصفات انما كان يلزم ان لو كانت
تلك الصفات انفسها حالة فيها لا اشباحها وامثالها وقد مر في البحث في مطلع
صدر الكتاب **ولا يمكن الاتحاد** ذهب طائفة الى ان العالم يتحد بالمعلوم عند العلم به
الى ان النفس الناطقة اذا علمت شيئا اتحدت بالعقل الفعال فقوله ولا يمكن الاتحاد اشارة
لبطلان مذهبين الى الاتحاد الذي بالشيء غير ممكن لما مر ان الاثنين لا يتحدان
تختلف باختلاف المعقول القائلون بالعلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات

متعددة اختلفوا في الحادث فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة
الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين على التفصيل لانه لو تعلق بمعلومين
كان تعلقه بثالث ورابع الى ما لا نهاية له اذ ليس مرتبة من العدد اولى من مرتبة
اخرى فجاز ان يكون واحد منا يعلم بعلم واحد معلومات لا تتناهى وانه محال
ورد عليه بمنع عدم الاولوية في نفس الامر وان كانت غير معلومة لنا وبانه لم لا
يجوز ذلك في حقنا كما جاز في حقه تعالى وان لم يكن واقعا في حقنا واجازه المعتزلة بناء
على ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من المعلوم في العالم وصور الاشياء
المتغايرة متغايرة وقال القاضي وامام الحرمين يمتنع ان كان المعلومان بحيث
يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالاخر والا لزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه ضرورة
ان العلم بهذا نفس العلم بذاك والتقدير جواز انفكاكهما واجيب بانه يكفي في جواز
الانفكاك كونهما معلومين بعلمين في الجملة وهذا لا ينافي معلوميتهما بعلم واحد في بعض
الاحيان وجاز الانفكاك فان قيل الانفكاك ممكن دائما فيجوز الانفكاك دائما وفيه
المطلوب قلنا عند تعلق العلم الواحد بهما جاز الانفكاك بان يتعلق بهما علمان وذهب
ابو الحسين الباهلي الى ان العلم الواحد النظري لا يستلزم اجتماع النظرين ضرورة
ان النظر المؤدي الى وجود الصانع غير النظر المؤدي الى وحدته وانه يتميز بالضرورة
الوجدانية واجيب بمنع اللزوم لجواز ان تكون المعلومات بعلم واحد حاصل بنظر
واحد اذ لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة كالنتيجة ونفي المعارض وكون
الحاصل علما في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة لا جملة وحمل الامام الرازي الخلاف
على الخلاف في تفسير العلم انه اضافة فيكون التعلق بهذا غير التعلق بذلك او
صفة ذات اضافة فيجوز ان يكون للواحد تعلقات بامور متعددة كالعلم القديم و
الخلاف في التعلق بالمتعدد على التفصيل ومن حيث انه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع
المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل اذ لم يلاحظ الاجزاء على التفصيل فان قيل ما ذكره
المصنف محصل مراده اقر العلم بالمتعلق انما يجوز تعدد المعلوم فمع وحدة العلم

كما اذا علم مجموع من حيث هو هو بان الاجزاء داخلة فيه ورد بانه ان اريد بالجواز الذهني
اعني عدم الامتناع عند الذهن فلا نزاع فيه وان اريد الجواز بحسب نفس الامر على ما هو المتنازع فيمنع
ثم لو جوزنا ان يستلزم محالا ولا نعلمه **كالحال والاستقبال** اشارة الى بطلان مذهب
جماعة من المعتزلة حيث قالوا ان العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال
فان العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد وكانهم ذهبوا الى ذلك حذرا عن
لزوم التغير في علمه تعالى فزعموا ان علمه تعالى في الازل بوجود الاشياء فيما لا يزال عين علمه بها
في زمان وجودها واما اهل السنة فقد قالوا ان علمه تعالى صفة واحدة يتعدد تعلقها
بتعدد المعلومات ويتغير بتغيرها فلا تغير في صفته تعالى وهو باطل لان المعلوم فيهما مختلف
اذ المعلوم في الاول عدمه في الحال وفي الثاني وجوده في الحال **والعلم لا يعقل الا مضافا**
يعني لا يتحقق العلم الا ان يكون هناك اضافة فتوهم بعضهم ان العلم نفس تلك الاضافة
فورد عليهم الاشكال في علم الشيء نفسه اذ لا يتصور هناك اضافة وذهب آخرون
الى انه امر حقيقي يستلزم تلك الاضافة فمن قال منهم انه صفة ذات اضافة ورد
عليه ايضا ذلك الاشكال فقط ومن قال منهم انه صورة الشيء توجه عليهم الاشكال
في علم الشيء نفسه باجتماع صورتين متماثلتين وبما ذكر الاشكال الوارد على
الكل والى هذا المعنى اشار بقوله **فيقوى الاشكال مع الاتحاد** يعني في علم الشيء نفسه
يتحد العالم والمعلوم ويتوجه الاشكال باجتماع صورتين متماثلتين ويقوى ذلك الاشكال
باعتبار لزوم الاضافة اذ عند الاتحاد لا يتحقق الاضافة فلا يتحقق العلم لا بمعناه
الذي هو الاضافة والجواب عن الاشكال الاول ان علم الشيء بنفسه علم حضوري
فلا اجتماع وقد يجاب ايضا بان احدى الصورتين موجودة بوجود اصيل والاخرى
بوجود ظلي وبذلك يتمايزان فلا استحالة وعن الاشكال الثاني ان التغاير الاعتباري
كاف لتحقق النسبة ولا شك ان كون الشيء بحيث يصح ان يكون عالما مغاير لكونه بحيث
يصح ان يكون معلوما وهذا القدر كاف لتحقق الاضافة المذكورة بين الشيء ونفسه سواء
جعلت نفس العلم او لازمه له **وهو عرض لوجوده فيه** اي العلم عرض يصدق حد

العرض عليه لانه لا شك انا اذا علمنا شيئا يحصل لنا في تلك الحالة كيفية نفسانية
هي العلم بذلك الشيء فيصدق عليها حد العرض سواء كان المعلوم جوهرا او عرضا
واما قيل من ان صورة المعقول من الجوهر جوهر لا عرض لصدق حد الجوهر عليها وهو
انه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والصورة المعقولة من الجوهر
كالحيوان مثلا وان كانت في موضوع هو الذهن لكن ذلك انما هو بحسب الوجود
الذهني بل هي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والجوهرية والعرضية
للشيء انما هما باعتبار وجوده الخارجي فذلك من باب اشتباه العلم بالمعلوم فان
المعلوم كالحيوان مثلا حين كونه معلوما موجود في الذهن واذا وجد في الخارج يكون
موجودا لا في موضوع فيصدق عليه حد الجوهر دون حد العرض اما صورته العقلية
اي العلم به فليست موجودة في الذهن بل في الخارج وفي وجوده الخارجي موجودة
في موضوع هو الذهن فلا يصدق حد الجوهر عليها بل انما يصدق عليها حد العرض
غاية ما في الباب انها قائمة بالذهن فهي من باب الكيفيات النفسانية وفرق ما بين
الوجود في الذهن والقيام به وقد استوفينا الكلام فيه في مبحث الوجود الذهني
فليرجع اليه **وهو فعلي وانفعالي وغيرهما** العلم اما ان يكون سببا لوجود المعلوم في
الخارج كما اذا تصورت شيئا ففعلته ويسمى فعليا او يكون مستفادا عن وجود المعلوم كما
اذا شاهدت شيئا فعقلته ويسمى انفعاليا او يكون لا هذا ولا ذاك كما اذا تصورت
الامور المستقبلة التي ليست فعلا لك **وضروري اقسامه ستة ومكتسب** يعني ان العلم
منقسم الى ما حصوله بفكر وهو المكتسب والى ما لا يحتاج في حصوله الى فكر وهو الضروري
واقسامه ستة بديهيات ومشاهدات وفطريات ومجربات وحدسيات ومتواترات
والوجه في الضبط ان القضايا اما ان يكون تصور اطرافها بعد شرائط الادراك
من الاحساسات وسلامة الآلات كافيا في حكم العقل او لا فالاول البديهيات والثاني
اما ان يتوقف على واسطة على الحس او لا فالثاني المشاهدات والاول ان كانت
تلك الواسطة فيه لازمة بحيث لا تعزب عن العقل عند تصوره للاطراف فهي الفطريات

وان كانت غير لازمة فاما ان يستعمل فيها الحدس اولا فالاول الحدسيات والثاني
ان كان الحكم فيها من شانه ان يحصل بالاخبار فهي المتواترات اولا فهي المجربات
اما البديهيات وتسمى اوليات ايضا فهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور طرفيها
كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين
فقد يتوقف فيها لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الممكن محتاج الى المؤثر والنقصان في الغريزة
كما في البله والصبيان او لتدنس الفطرة بالعقائد المضادة كما في بعض الجهال او لانه
استتبع لا تكلم على ما هو مذهب الاشاعرة واما المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل
بواسطة الحواس الظاهرة او الباطنة وتسمى حسيات كالحكم بان الشمس نيرة وان النار
حارة وفيها ما لا يشعر بها الا الالات البدنية كشعورنا بذواتنا واحوالها وتسمى
وجدانيات واما الفطريات فقضايا يحكم بها العقل بواسطة لا تغيب عنه عند تصور الطرفين
ولهذا تسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين واما المجربات
فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة اليه والقياس الخفي المنتج لليقين بها
وهو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب وان لم يعرف ماهيته وكلما
علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء
فان قيل هذا القياس ان حصل بالفكر كانت المجربات نظرية لا ضرورية وان
حصل بالحدس كانت حدسية وان حصل بمجرد تصور الطرفين من غير حدس ولا فكر
كانت من جملة قضايا قياساتها معها قلنا بل حصل بوجه اخر غير تلك الوجوه وهو انه
لما تكررت المشاهدة حصل هذا القياس من غير نظر ولا حدس وادى الى اليقين
واما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها بحدس قوي من النفس يزول معه الشك ويحصل
اليقين كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما يرى من اختلاف تشكلات نوره بحسب
اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك لانه معنى وارد حاصله الذهن من الشمس فيحكم
العقل انه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك واما المتواترات فهي قضايا يحكم بها العقل
بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن مستند الى المشاهدة كثرة يمتنع تواطؤهم على

الكذب واعتبر في الاخبار المتواترة كون المخبر به ممكنا وقوعه لان الممتنع لا يحصل اليقين به
وان كثرت الاخبار عن وقوعه واعتبر ايضا كونه محسوسا لان المعقولات يكثر فيها
الاشتباه فلا يعد تواترا الا خبار فيها يقينا فان حصل الخبر المسموع مرة واحدة اذا
انضاف اليه قرائن افادة اليقين او قام دليل على صدق فالمراد داخل في المتواتر
على ما ذكر من وجه الحصر وليس متواترا الا اشتباها قلنا خبر الصادق ان علم صدقه بها
بالنظر فهو خارج عن المقسم وان علم بالحدس فهو من قبيل الحدسيات وكذا الخبر المحفوف
بالقرائن فانه انما يفيد اليقين اما بالاستدلال او بحدس من القرائن وعلى الاول يخرج
من المقسم وعلى الثاني يدخل في الحدسيات واقول ان الحدس قد يحصل بتكرر الاول
ومقارنة القياس الخفي كما في المجربات والفارق على ما ذكرنا هو استعمال الحدس و
عدمه ومنهم من فرق بان السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك
كان القياس المقارن لها قياسا واحدا اذ لو لم تكن لعلة لم يكن دائما ولا اكثريا
وان السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان المقارن لها
اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها وقيل الفرق ان التجربة تتوقف على فعل
يفعله الانسان حتى يحصل المطلوب بسببه فان الانسان ما لم يجرب الدواء بتناوله او اعطائه
مرة بعد اخرى لا يحكم عليه بالاسهال او عدمه بخلاف الحدس فانه لا يتوقف على ذلك و
منهم من جعل الاقسام سبعة حال لا يكون الواسطة فيها الحس فقط ان كان هذا الحس
هو الوهم فهي الوهميات وان كان حسا اخر فهي المشاهدات والامام حصرها في قسمين
البديهيات والمشاهدات واعتذر بوجهين احدهما ان البديهيات تشمل الفطريات
نظرا الى الوسط لما كان لازما لتصور الطرفين فكان العقل لم يفتقر الا الى تصورهما
والحسيات تشمل المجربات والمتواترات نظرا الى الاستناد وحكم العقل فيها الى الحس
لكن مع الحكم وكذا الحدسيات وثانيهما كون المجربات والمتواترات والحدسيات
من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله الامام في الملخص لاشتمال كل منها على حكم
قياس خفي وكذا القضايا التي قياساتها معها ونازع بعضهم في كون المجربات والحدسيات

من قبيل التعينيات فضلا عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من
قبيل الفطريات **و واجب وممكن** اى العلم ينقسم الى ممتنع الانفكاك عن العالم كعلمه بذاته
والى ما عداه كسائر العلوم **وهو تابع بمعنى انه له موازنة فى التطابق فزال الدور** اشارة
الى مبحث بين المعتزلة والاشاعرة لما استدلوا على كون افعال العباد اضطرارية بان
الله تعالى عالم فى الازل بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم عنها لامتناع خلاف ما علم الله تعالى
فكانت لازمة لهم فلا تكون اختيارية واجاب المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة
له فقالت الاشاعرة فكيف يجوز ان يكون علمه الازلى تابعا لما هو متاخر عنه فانه يستلزم
الدور فاجابوا عنه بانا لا نعنى بالتابعية ههنا التاخر حتى يلزم الدور بل نعنى انه اصل له
فى التطابق بيان ذلك ان كل واحد من العلم والمعلوم موازن للاخر لانهما متطابقان
فكان كل واحد منهما وزن بالاخر موازنا اى يوازنها فى الوزن والاصل فى هذه المطابقة
هو المعلوم لان العلم حكاية عن المعلوم ومثال له فانه اذا نسبت صورة الفرس المنقوشة
على الجدار الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال انما كانت الصورة بهذا لان ذات
الفرس بهذا ولا يصح ان يقال انما كانت ذات الفرس بهذا لان الصورة بهذا
كذلك يصح ان يقال انما علمت زيدا شريرا لانه كان فى نفسه شريرا ولا يصح ان يقال كان
زيد فى نفسه شريرا الا فى علمته شريرا فالله سبحانه انما علمهم فى الازل كذلك لانهم
فيما لا يزال كذلك لا ان الامر بالعكس هذا تتمة دليل الاشاعرة فالحاصل حاصل
الكلام ان العلم تابع لمعلومه فلا يكون علة له ولا يلزم ان لا يكون علمه فعليا اصلا
ان التبعية بالمعنى الذى ذكرنا انما يجرى فى العلوم التصديقية التى لا بد لها من واقع
فان المطابقة واللامطابقة فيها بالمعنى الذى ذكرنا انما يتصور فيها ومن الواقع
هو معلومها والعلم الفعلى انما يكون تصوريا **ولا بد فيه من الاستعداد اما الفطرى**
فبالحواس واما الكسبى فبالاول يريد ان علوم الانسان كلها تفيض عليه من المبدأ الفياض
فهو قابل لها لا فاعل الا ان افاضتها عليه تتوقف على استعدادات مخصوصة
فاستعداداتها باستعمال الحواس الظاهرة والباطنة فانه اذا احس بجزئيات نوع

فى ذهنه صورها المشتملة على الهيئة النوعية وتشخصاتها ووجد بالقوة المسماة بالمفكرة الى
مقارنة بعضها الى بعض استعد لان يفيض على نفسه الناطقة صورة تلك الهيئة النوعية
مجردة عن المشخصات واذا احس بجزئيات انواع متعددة وقاس بعضها ببعض استعد لفيضان
صور المشتركات فيما بينها والمميزة لها واذا حصل له هذه التصورات الكلية
ولاحظ النسب بينها وحكم بها بلا فكر فقد حصل له التصورات والتصديقات الضرورية
واما النظريات فاستعدادها بهذه الضروريات فانه اذا تصرف فى الضروريات
على قانون الاكتساب استعد لفيضان الكسبيات المتوقفة عليها بلا واسطة واذا
تصرف فى هذه الكسبيات على ذلك القانون استعد لفيضان كسبيات اخرى وهكذا
وباصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس النوع وباصطلاح اخر مفارقة النوعين
الادراك يطلق على معنيين اصطلاحيين الاول هو الصورة الحاصلة من الشىء عند المدرك
اعم من ان يكون مجردا او ماديا جزئيا او كليا حاضرا او غائبا حاصلا فى ذات المدرك
او فى الة والادراك بهذا المعنى يتناول اقسامه الاربعة الاحساس الذى هو ادراك
الشىء الموجود فى المادة الحاضرة عند المدرك مكتنفة بهيئات مخصوصة من الاين و
الكم والكيف وغيرها والتخيل الذى هو ادراك ذلك الشىء مع تلك الهيئات ولكن
فى حال غيبته بعد حضوره والوهم الذى هو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات و
التعقل الذى هو الادراك المجرد عنها سواء كان جزئيا او كليا وهذا القسم هو المسمى بالعلم
فيكون اخص مطلقا من الادراك بهذا المعنى فالادراك بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة
الجنس النوعى والثانى الاحساس فقط فهو بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة النوع عن المندرج
تحت جنس واحد لاندراجهما تحت الادراك بالمعنى الاول فالادراك فى عبارة المتن فاعل
يفارق والتقدير يفارقه الادراك **وتعلقه على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك**
بالمعلول تعلق العلم بالعلة انما بماهيتها من حيث هى لا باعتبار اخر وهو لا يستلزم تعلق
العلم بالمعلوم اصلا اللهم الا ان يكون المعلول لازما بينا لماهية العلة بمعنى انه يلزم
من تصور ماهية العلة تصور ماهية المعلول وذكر فى الملخص انا متى علمنا العلة بكنهها

فقد حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول وهي كان كذلك كان العلم بالمعلول
حاصلاً والمقدمتان ظاهرتان بناءً على القول بان التعقل يستدعي حصول الماهية
مساوية للمعقول في العاقل اقول فيه نظر لان تصور العلة انما يوجب تصور المعلول
اذا كانت العلة بوجودها الذهني علة لوجود المعلول في الذهن وح يكون المعلول
لازماً بيناً للعلة وقد استثنيناه قوله متى علمنا العلة لكنهما فقد حصل في الذهن ماهية
موجبة لماهية المعلول قلنا قد حصل في الذهن ماهية اذا تحققت في الخارج
تحقق المعلول في الخارج فيمنع كون ماهية العلة موجبة لماهية المعلول الا ان العلة
بوجودها الخارجي تستلزم وجود المعلول في الخارج لا انها بوجودها الذهني تستلزم وجود
المعلول في الذهن وهذا امر ملحوظ واما بماهيتها من حيث انها مستلزمة للمعلول
او علة وهذا اعلم بالمعنى العلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول لكن لا مطلقاً بل من حيث هو
لازم للعلة او معلول لها ضرورة ان اللزومية واللازمية او العلية والمعلولية
من المتضايفات التي لا تتصور ولا تصدق معرفتها الا معاً وهو علم ناقص بالمعلول
الا بماهيتها ولوازمها وعوارضها وملزوماتها ومعروضاتها والمنافي بينهما والحال
بالعكس في غيرها وهذا علم تام بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول كذلك اي على
الوجه التام ولا عكس اعني ان العلم التام بالمعلول لا يستلزم العلم التام بالعلة كما
هو المشهور وقد يقال العلم بالمعلول من جميع الوجوه المذكورة يستلزم العلم بالعلة
كذلك لان العلة وملزوماتها من ملزومات المعلول فان قيل معروضات العلة
ليست ملزومة للمعلول قلنا كذلك عوارض المعلول ليست من لوازم العلة على
القاعدة المذكورة من ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول مستعملة عندهم في مواضع متعددة
كاثبات علمه تعالى بسائر الموجودات لكونه عالماً بذاته واثبات علم غيره من المجردات
بمعلولاته كذلك الى غير ذلك من المواضع التي يستدل فيها بالعلم بالعلة على العلم بالمعلول
فان لم يمنع كون المبدأ الاول تعالى عالماً بذاته من جميع تلك الوجوه فقد يمنع في
غيره فلا يتم مقصودهم فيه فالصواب ان يقال العلم بوجود العلة التامة يستلزم العلم

بوجود المعلول المعين ولا عكس لان العلم بوجود المعلول المعين لا يستلزم الا العلم بوجود
علة ما والسبب في ذلك ان العلة التامة تكون بخصوصها مقتضية للمعلول المخصوص و
المعلول الخاص يستدعي لامكانه علة ما فالعلية مستندة الى خصوصية الذات التي لا تقتضي
اقتضاؤها الا الشيء المخصوص والمعلولية مستندة الى امكان ذات مخصوصة ولا شك
ان الامكان لا يستدعي علة مخصوصة فلو علم العلة يستلزم العلم بماهية المعلول و
امره والعلم بالمعلول يستلزم العلم بماهية العلة دون ماهيتها ومن هنا حكم بان الاستدلال بالعلة
يستلزم علماً تاماً والاستدلال بالمعلول يوجب علماً ناقصاً اقول وفيه نظر المذكور
آنفاً فان اقتضاء العلة لمعلولها انما هو بحسب التحقق الخارجي وذلك لا يفيد استلزام
العلم بالعلة للعلم بالمعلول انما المفيد لذلك هو الاقتضاء بحسب التحقق الذهني نعم اذا
علم ان شيئاً علة تامة لب وعلم مع ذلك ان ا موجود علم ان ب ايضاً موجود لما علم
ان خصوصية ذات ا مقتضية لخصوصية ذات ب دون العكس فاذا علم ان ب موجود
لا يعلم ان ا موجود لامكان ان يوجد بعلة اخرى غيرا فالعلم بوجود العلة المعينة يستلزم
العلم بوجود المعلول المعين دون العكس واما العلم بماهية المعلول فلا يستلزم الا شيئاً
من العلم بماهية العلة الا ان يكون المعلول لازماً بيناً للعلة كما ذكرنا **ومراتبه ثلث** اي
مراتب العلم ثلث الاول كونه بالقوة المحضة وهو عدم العلم عما من شانه العلم وهذه القوة
قد تكون قريبة من الفعل كما في العقل بالفعل وقد تكون بعيدة منه كما في العقل الهيولاني
وقد تكون متوسطة كما في العقل بالملكة وانما جعل الاستعداد القريب او البعيد او المتوسط
التابع لعدم العلم من مراتب العلم تجوزاً ونظراً الى ان استعداد الشيء كانه نوع منه
[illegible] الترتيب من تلك المراتب اولى الثانية العلم الاجمالي وهو حالة متوسطة بين القوة
المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل الثالثة العلم التفصيلي
وهو ان يعلم الاشياء متمايزة في العقل منفصلاً بعضها عن بعض ملحوظاً كل واحد منها
قصداً اما العلم الاجمالي كمن علم مسئلة ثم غفل عنها فاذا سئل عنها حضر الجواب في ذهنه وليس بالقوة
المحضة فان عنده حالة بسيطة هي مبدأ التفاصيل لتلك المسئلة فلم يكن عالماً بالقوة من كل

وجه ما بالفعل من وجه بالقوة من وجه آخر فانه علم بالفعل نظرا الى الكل من حيث هو
جملة وعلم بالقوة نظرا الى التفاصيل التي في ضمنها وقال الامام ان هذه المرتبة المسماة
بالعلم الاجمالي باطلة لوجهين الاول ان تلك التفاصيل ان كانت معلومة وجب ان
يتميز كل واحد منها عن غيره فيكون التفصيل حاصلا وان لم تكن معلومة لم يكن العلم
بها حاصلا ثم ربما كان حال من احوالها معلوما تفصيلا فما هو معلوم مفصل وما ليس بمفصل
ليس بمعلوم والجواب ان صور تلك التفاصيل حاصلة في الذهن مجتمعة معا لكن العقل
لم يلتفت نظره الى كل واحد منها على حدة ولم يلتفت قصدا الا الى الجملة فاذا شرع
في المسئلة وقررها شيئا فشيئا وحدق النظر الى كل واحد من المعلومات التي في تلك
المسئلة حصل له في العلم مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالبديهة عن الاولى التي هي علم
التفاصيل ايضا وملاحظة لها اجمالا ونظيرها من المحسوس من الاحساسات ان
ترى جماعة دفعة ثم تحدق النظر اليها فانها تحدث في الابتداء حالة اجمالية وبعد التحديق
حالة اخرى تفصيلية ولا شك ان ابصار الكل حاصل في الحالتين معا
فالحالة الاولى شبيهة بالعلم الاجمالي والثانية بالعلم التفصيلي والثاني انه يمتنع حصول
صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة
لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك الصورة حقائق مختلفة
فلا تكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على
حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك اعني ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة
بحسبها فينكشف كل معلوم منها بصورته ويمتاز عما عداه نعم انه قد تحصل الصور المتعددة
لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هي وتارة
مرتبة في الزمان كما اذا تصور اجزاءه واحدا بعد واحد فان ارادوا بما ذكروه من
العلم الاجمالي والتفصيلي ذلك الذي ذكرنا من حصول الصورة تارة دفعة واخرى
مترتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة
التي هي حالة الجهل ومن الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان

العلوم

العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتعاقب وذلك لا يختلف حال العلم
بالقياس الى العلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والاختلاف في التسمية
باعتبار الاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار اختلاف حقيقته الى المعلومات واما
ما قالوه من انه عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا لترتبه على التقرير فمردود
بان لذلك السؤال والعلم عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل
واما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك انا اذا عرفنا النفس من حيث
انها شيء يحرك البدن كان لازمها اعني كونها محركة معلوما تفصيلا وحقيقتها مجهولة الى ان
تعرف بطريق آخر فبطل ما قالوه وظهر ايضا ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات
كثيرة والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة
وصور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل ح متوجه قصدا الى ذلك المركب دون
اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالمخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت
اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصدا منكشفة
بعضها من بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى
مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد تتفاوت حال العلم بالقياس الى
المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كانت اجزاؤه معلومة ح لا قصدا
واخطارا واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول
فللعلم بالقياس الى المعلوم مرتبتان احديهما اجمال والاخرى تفصيل كما ذكروه
وقوله المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا
كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس
علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما قوله العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة
فجوابه انا اذا قلنا كل شيء فهو ممكن بالامكان العام فلا شك انا حكمنا على جميع
افراده التي فلا بد ان تكون معلومة لنا ولا علم بها في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشيء
الشامل لها باسرها فان العقل جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم

عليها وتلخيصه ان المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه
على افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح ح ان يحكم على تلك الافراد دونه
وذو السبب انما يعلم كليا اشارة الى مقدمتين مشهورتين فيما بينهم الاولى ان العلم
الذي السبب لا يحصل الا من العلم بسببه الثانية ان ما علم بسببه يعلم كليا واستدلوا على
الاولى بان ذا السبب ممكن وكل ممكن اذا نظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه
امتنع الجزم برجحان احد طرفيه على الآخر فاذا التفت الى وجود سببه حكم بوجوده
قطعيا واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يعلم وجوده باحساس او الهام او كشف او حدس
او اخبار من علم صدقه ببرهان مع عدم العلم بالسبب فان العلم بمجرد امكانه لا يقتضي عدم
العلم بوجوده غايته انه لا يقتضي العلم بوجوده لكنه لا ينافيه ايضا البرهان الاني استدلال
بالمعلول على العلة واجيب بان المراد ان ذا السبب لا يعلم علما نظريا متعلقا بذاته المعينة
الا بالسبب وحاصله ان الممكن اذا لم يكن الحكم باحد طرفيه ضروريا لا يعلم بخصوصه الا من
الاستدلال بسببه فخرج بالقيد الاول ما علم في الضرورة المحسوس وما علم بالهام وكشف
او حدس وبالقيد الثاني ما علم بعينه البرهان الاني فانه لا يفيد علما بذاته المعينة كما عرفت
وعلى الثانية بان من علم ان الالف مثلا موجب للباء واستدل بالالف على الباء وقد
حصل عنده بهذا الاستدلال العلم بالباء وهو كلي لان نفس تصور معناه لا يمنع من الشركة
والعلم بصدوره عن الالف وهو ايضا كلي لان صدور شيء عن شيء لا يمنع نفس تصوره عن
الشركة والكلي المقيد بالكلي كلي ايضا واعترض عليه بان هذا انما يصح اذا استدل
على الباء اما اذا استدل بهذا الالف على هذا الباء كان المسبب معلوما جزئيا حقيقيا
قال الامام والصحيح جواز هذا الاستدلال لان الاشخاص من حيث انها اشخاص معلولة
اخرى والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وكانه اشار بقوله والصحيح الى ما اشتهر فيما بينهم
على الشخص من حيث هو شخص كما انه لا حد له من حيث هو كذلك اعلم ان اصحاب
والملل اتفقوا على ان مناط التكاليف الشرعية هو العقل فلا يتوجه على ما فاقده من
الصبيان والمجانين والبهائم واختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو العلم ببعض الضروريات

المسمى بالعقل بالملكة وهو درجة حاصل من اثر العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات
في مجاري العادات والقائلون بان الحسن والقبح ذاتيان بالعقل فسروه بانه يعرف حسن
المستحسنات وقبح المستقبحات وقال جماعة واختاره المصنف العقل غريزة يلزمها العلم
بالضروريات عند سلامة الآلات والغريزة هي الطبيعة التي جبل عليها الانسان
والآلات هي الحواس الظاهرة والباطنة وانما اعتبر قيد سلامة الآلات لان العلم لا
يلزم العلم مطلقا بل عند سلامتها الا ترى ان النائم عاقل ولا علم له لتعطل حواسه وقد يطلق
العقل على غيره اي غير ما هو مناط التكاليف بالاشتراك فانه يطلق على الجواهر المجردة
المقابل للنفس ويطلق على النفس باعتبار مراتبها في استكمالها علما وعملا ويطلق على النفس
تلك المراتب وعلى قواها في تلك المراتب ايضا بيان ذلك ان النفس باعتبار تأثرها
عما فوقها من المبادي واستفاضتها عنها ما يكمل جوهرها من التعقلات قوة تسمى عقلا
نظريا وله اربع مراتب ولها باعتبار تأثيرها في البدن لتكميل جوهره باختيار ان
كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل
قوة اخرى تسمى عقلا عمليا وله ايضا مراتب اربع اما مراتب النظري فهي اما الكمال واما
الكمال قريبة او بعيدة فالبعيد وهو محض قابلية النفس للادراكات يسمى عقلا هيولانيا
تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها ويسمى النفس
النفس في هذه المرتبة ايضا بهذا الاسم وكذا الحال في سائر المراتب يطلق الاسم
المراتب نفسها وعلى النفس الملاحظة في تلك المراتب وعلى قواها فيها وانما قيدنا
الهيولى بالاولى لان الهيولى الثانية كالجسم المطلق لبساطته وكالعنصر للمواليد
غير خالية عن الصور كلها بل الصور موجودة فيها بخلاف الهيولى الاولى فانها في حد
نفسها خالية عنها وان لم تخل بعضها عنها وان لم تخل عن الصور كلها
بها والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات يسمى
عقلا بالملكة والمراد بالملكة ما يقابل الحال لان الاستعداد للانتقال الى المعقولات
ترسخ في هذه المرتبة وما يقابل العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال نظرا على

قوة كما سمي العقل بالفعل عقلا بالفعل مع كونه بالقوة لان هو به مرتبته من الفعل جدا او قرب
وهو الاقتدار على استحضار النظريات متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد لكونها
مكتسبة مخزونة عنده بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكون ولا ان يكتب شيئا
سابقا سمي عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل واما الكمال وهو ان يحصل النظريات مشاهدة
فسمي عقلا مستفادا اي من خارج هو العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة
الى الفعل فيما له من الكمالات واعلم ان العقل الهيولاني والعقل بالملكة استعدادان لاستحصال
الكمال ابتداء والعقل بالفعل استعداد لاسترجاعه واسترداده فهو متأخر في الحدوث
عن العقل المستفاد لان المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة لا يصير ملكة ومتقدم عليه في
البقاء لان المشاهدة تزول بسرعة وتبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيتوصل بها الى مشاهدتها
فمنهم من نظر الى التأخر في الحدوث فجعله مرتبة رابعة ومنهم من نظر الى التقدم في
البقاء فجعله مرتبة ثالثة واعلم ان العقل المستفاد بالقياس الى كل مدرك وقد يعتبر
بالقياس الى جميع المدركات معا وهو ان يصير جميعها حاضرا مشاهدا بحيث لا يغيب
شيء منها اصلا وهو بهذا المعنى انما يكون في دار القرار ومنهم من جوزه في دار الدنيا
لنفوس قوية لا يشغلها شأن عن شأن فكأنهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نفضوها
وانخرطوا في سلك المجردات التي تشاهد معقولاتها دائما واما مراتب العمل
فاولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع النبوية والنواميس الالهية وثانيها
تهذيب الباطن من الملكات الردية ونفض اثارها اي شواغله عن عالم الغيب وثالثها
ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تحلي النفس بالصور القدسية ورابعها
ما يتجلى له عقيب اكتساب ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة
جلال الله تعالى وجماله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته الكاملة
وكل علم مستغرقا في علمه الشامل بل كل وجود انما هو فائض من جنابه والاعتقاد بل
لاحد فيه فيتعاكسان في العموم والخصوص الاعتقاد يطلق على التصديق مطلقا اعم
من ان يكون جازما او غير جازم مطابق او غير مطابق ثابتا او غير ثابت

متداول مشهور وقد يقال لاحد قسمي العلم اعني اليقين الذي هو من ان العلم ينقسم
الى ذاتي التصور فيتعاكس العلم والاعتقاد في العموم والخصوص بحسب الاصطلاحين
لان الاعتقاد بالمعنى الثاني اخص من العلم وذلك ظاهر وبالمعنى الاول اعم من العلم اذ
يصدق على الظن والجهل المركب والتقليد بخلاف العلم وفي هذا الكلام محل بحث لان
المتبادر منه ان يكون نسبة الاعتقاد بحسب الاصطلاحين في العموم والخصوص
الى العلم بمعنى واحد وليس كذلك لان الاعتقاد بالمعنى الاول انما يكون اعم من العلم
اذا اريد بالعلم اليقين وبالمعنى الثاني انما يكون اخص منه اذا اريد به ما ينقسم الى
التصور والتصديق اللهم الا ان يكتفى بالعموم من وجه ويتوقع فيه التضاد بخلاف العلم
اي الاعتقاد بالمعنى الاول يقع فيه التضاد بمعنى انه يكون اعتقاد ضد الاعتقاد و
ذلك لان يتعلق احدهما بايجاب نسبة ويتعلق الاخر بسلب تلك النسبة بعينها فان
بين الاعتقادين امرين وجوديين يمتنع اجتماعهما في محل واحد هو المعتقد وان جاز
توارده عليه متعاقبين بخلاف العلم والاعتقاد بالمعنى الثاني فان الادراك المتعلق
بالسلب والايجاب اذا لم يطابق الواقع لا يكون علما ولا اعتقادا بالمعنى الثاني
والمطابق للواقع لا يكون الا احدهما فلا يتصور علمان يتعلق احدهما بايجاب نسبة و
الاخر بسلب تلك النسبة والاعتقادان كذلك بالمعنى الثاني فلا يجري فيهما التضاد
والسهو عدم ملكة العلم و فرق بينه وبين النسيان للنفس الناطقة بالقياس
الى مدركاتها احوال ثلث الادراك وهو حصول الصورة عندها والذهول المسمى
بالسهو وهو زوال الصورة عنها بحيث تتمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك جديد
لكونها محفوظة في خزانتها والنسيان وهو زوال الصورة عنها بحيث لا تتمكن من ملاحظتها
الا بتجشم ادراك جديد لزوالها عن خزانتها ايضا فالسهو هو حالة متوسطة بين الادراك
والنسيان ففيها زوال الصورة من وجه وبقاؤها من وجه فان قيل النسيان قد
يكون في المعقولات ولا يتصور زوالها عن خزانتها لعدم الخزانة لها واجيب بان
النسيان فيها انما يكون بزوال الهيئة التي بها تتمكن النفس من الاتصال بها

المجرد وح لا يبقى المجرد حاويا للمعقولات النفس فقد زالت الصورة عن الخزانة من
حيث انها خزانة وقد ظهر بما ذكرنا ان تعريف السهو بعدم ملكة العلم سهو والشك تردد
الذهن بين الطرفين اي بين طرفي الايجاب والسلب من غير ترجيح احدهما على
الآخر وقد يصح تعلق كل من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالآخر فيتغاير الاعتبار و
التصور الاعتقاد والعلم يصح تعلق كل منهما بجميع الاشياء فيصح تعلق كل منهما بنفسه و
بالآخر وح لا يكون بين العلم والمعلوم تغاير الا بالاعتبار اذ لا حاجة الى صورة اخرى
حاصلة من المعلوم في العالم كما عند علم النفس بذاتها وصفاتها القائمة بها
اقول ذلك انما في تعلق العلم التصوري بالعلم تصوريا او تصديقيا وكذا في تعلقه
بالاعتقاد فانه اذا حصل لنا تصور او تصديق واردنا ان نتصور ذلك التصور او
التصديق يكفي لنا في ذلك حضور هذا التصور او التصديق عندنا ولا حاجة لنا الى
حصول صورة ذهنية اخرى منتزعة منهما كما في علم النفس بصفاتها القائمة بذاتها
وذلك يسمى علما حضوريا اما اذا تعلق الاعتقاد او العلم التصديقي بالعلم او الاعتقاد
كان نحكم على تصور الانسان مثلا او على التصديق بحال فهنا حال الايجاب كذا كما في العلم
بالمحكوم عليه من قبيل تعلق التصور بالتصور والتصديق غير محتاج الى صورة اخرى
منتزعة وكان العلم متحدا مع المعلوم بالذات مغايرا له بالاعتبار لكن باقي اجزاء
التصديق كتصور المحكوم به وتصور النسبة والحكم لا يكون الا بحصول صورة ذلك الى آخره
عند المدرك ويكون العلم ح مغايرا للمعلوم بالذات والجهل بمعنى يقابلهما وبآخر
قسم لاحدهما الجهل يطلق على معنيين احدهما يسمى جهلا بسيطا وهو عدم العلم والاعتقاد
عما من شأنه ان يكون عالما او معتقدا وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد تقابل العدم
للملكة والثاني يسمى جهلا مركبا وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما
سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد ويسمى مركبا لانه جهل بما في الواقع مع الجهل
بانه جاهل به وهو بهذا المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الاعم والظن ترجيح احد الطرفين
اي الظن اعتقاد احد الطرفين اي الايجاب والسلب اعتقادا راجحا لا تسكن

النفس معه عن الطرف الآخر وهو غير اعتقاد الرجحان فان اعتقاد الرجحان قد
يكون جازما بخلاف الظن فانه اعتقاد راجح بلا جزم وهو المراد من قوله ترجيح
احد الطرفين ويقبل الشدة والضعف وطرفاه علم وجهل فان بعض الظنون اقوى
من بعض وكسبي العلم يحصل بالنظر مع سلامة جزئيه ضرورة ومع فساد احدهما قد يحصل
ضده لما اشار الى كيفية اكتساب النظري من الضروري ولا خفاء في ان كل مطلوب لا يحصل
من اي مبدأ اتفق بل لا بد من مباد مناسبة له والمبادي لا توصل اليه كيف اتفقت
بل لا بد من ترتيبها على هيئة مخصوصة وهذا الترتيب هو النظر وعن قوة بها ترتب امور
حاصلة لتحصيل ما هو غير حاصل فتلك المبادي بمنزلة الجزء المادي للنظر وتلك الهيئة
بمنزلة الجزء الصوري له فاذا كانا صحيحين بان يكون على الشرائط المعتبرة في الانتاج افاد
علما ضرورة من غير تكلف واما اذا فسدت احداهما او كلتاهما فلا يستلزم ان علما ضروريا
بل يستلزم بان العلم بل قد يحصل بها العلم كما اذا قيل كل انسان حجر وكل حجر حيوان
ينتج كل انسان حيوان وقد يحصل بها ضد العلم اي الجهل كما يقال كل انسان حجر
وكل حجر جماد ينتج كل انسان جماد وذلك اذا كان الفساد مقصورا على المادة
كما في هذين المثالين واما اذا كانت الصورة او كلتاهما فاسدة فلا تفيدان شيئا
اصلا لا علما ولا جهلا كما اذا قيل بعض الانسان كاتب وبعض الكاتب شاعر
لا ينتج شيئا اصلا لا ايجابا كبعض الانسان شاعر ولا سلبا كبعض الانسان ليس بشاعر
وحصول العلم عن الصحيح واجب لما ذكرنا ان النظر الصحيح مادة وصورة يحصل به
العلم من غير تكلف اراد ان يشير الى ما اختاره من القول في كيفية هذا الحصول المذاهب
المشهورة في هذه المسئلة ثلاثة الاول مذهب الاشعري وهو ان حصول العلم عقيب
النظر الصحيح باجراء العادة بناء على اصله وهو ان الممكنات باسرها مستندة الى الله
تعالى ابتداء وليس لشيء منها مدخل في وجود شيء آخر الا انه اجرى عادته بايجاد بعضها
عقيب بعض آخر بلا وجوب عنه لانه فاعل مختار ولا وجوب عليه لبطلان قاعدة التحسين
والتقبيح العقليين فان تكرر ذلك الايجاد عنه سمي ذلك عادة وان لم يتكرر سمي خارقا

للعادة. ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر ممكن متكرر فيكون مستندا اليه تعالى ابتداء بطريق
العادة. الثاني مذهب الحكماء وهو ايضا مبني على اصلهم وهو ان المبدا الفياض لوجود
الحوادث موجب بالذات وان فيضانها منه موقوف على الاستعداد التام
لا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر حادث فيندرج في تلك القاعدة. الثالث
مذهب المعتزلة وهو ايضا مبني على اصلهم وهو ان افعالنا الاختيارية صادرة عنا
اما بالمباشرة ان لم يكن صدوره بتوسط فعل آخر منا واما بالتوليد ان كان بتوسط فعل
آخر فزعموا ان العلم الحادث عقيب النظر فعل صادر عنا بتوسط النظر الذي هو فعل
اختياري لنا فيكون صدوره بطريق التوليد وارادوا بالفعل ههنا الاثر اي ما حصل
بالفاعل لا بمعنى التأثير ليرد الاعتراض بان العلم ليس بفعل وكذا النظر على بعض المذاهب
الا ترى ان الحركة اصالية ليست كذلك وقد اتفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح
فعلان لفاعل واحد واحتج بعض اصحابنا على ابطال التوليد مطلقا على بطلانه
ههنا بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء لاشتراكهما في النظرية
واجابت المعتزلة عنه بان هذا لا يفيد اليقين لكونه قياسا فقهيا ومع ذلك نقول انا
انما قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فارقة لا توجد في ابتداء النظر هي عدم مقدورية
التذكر فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من افعاله تعالى فلو كان مولدا
للعلم بالمنظور فيه لكان ذلك العلم ايضا من افعاله فلم يصح التكليف به اذ هو تكليف
بفعل الغير فان صح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر بطل القياس لان الفرق
مشترك ولا ينتقض الحكم الذي هو عدم التوليد واثرنا التوليد في التذكر
صح بان التذكر الناتج للذكر بلا قصد من العبد لا يولد العلم الناتج له لان ذلك
يكون من فعل الله تعالى والذي يفعله العبد بقصده واختياره فهو توليده لان ذلك
العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله وايضا التذكر انما يكون بعد حصول العلم وانما
النظر قبله فلا يلزم من عدم توليد التذكر للعلم لحصول الحاصل عدم توليد ابتداء النظر
الذي لا يلزمه هذا المحال اقول الحق ان المنظور فيه ان كان معلوما بما هو

بنفسه فتذكر النظر لا يفيد العلم به ولا تذكره للزوم تحصيل الحاصل وان كان معلوما
بنسيان لها فهو بعد تذكره وان صار منسيا فهو مستلزم العلم. واختار المصنف
ان حصول العلم عقيب النظر واجب ولم نتعرض ان ذلك الوجوب بطريق الافاضة
كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة وههنا بحث آخر
اختاره الامام الرازي يحتمل ان يكون هو مختارا للمصنف وهو ان حصول العلم عن النظر الصحيح
واجب اي لازم له لزوما عقليا غير متولد منه واستدل الامام اما على وجوبه فبانا
نعلم ضرورة ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان
المقدمتان على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث واما على انه غير
متولد فان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى فيكون العلم عقيب النظر لكونه ممكنا
واقعا بقدرته لا بقدرة العبد واعلم ان هذا المذهب لا يصح مع القول باستناد
جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء في استنادها
الى الله تعالى وجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عقلا
فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما يقول المعتزلة في
افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي
قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب او يمكن ان يفعله بايجاد ما يوجبه وانه يحكم
بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون بتأثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري
ويجعل النظر صادرا بايجاد الله تعالى وموجبا للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث
يستحيل ان ينفك عنه **ولا حاجة الى المعلم** يعني ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله
تعالى ولا حاجة الى المعلم خلافا للملاحدة لنا وجوه. الاول انه قد ثبت وجوب العلم
بعد النظر الصحيح على الاطلاق سواء كان في المعارف الالهية او غيرها وسواء كان
هناك معلم او لا. الثاني ان نظر المعلم لكونه نظرا في معرفة الله تعالى يحتاج الى معلم آخر
ويتسلسل واجيب عنه بانه يكفي عقله لكونه مؤيدا من عند الله بخاصية يقتضي كمال
عقله واستقلاله في معرفته تعالى وهي سلسلة الاحتياج الى النبي الذي علم الاشياء

بالوحي الثالث ان صدق المعلم ولا بد منه ان علم باخباره صدقه في اقواله لزم الدور لان اخباره بذا انما يفيد العلم بصدقه فيها بعد علمنا لصدقه في اقواله حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار وان علم صدقه فيما يخبر عن الله بنظر العقل فيه كفاية في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم واجيب بانه قد يشارك العقل قوله في العلم بصدقه بان يعلم المعلم مقدمات يعلم بالعقل منها صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منهما معا فلا دور ولا كفاية اقول لهم ان يقولوا ان صدق المعلم ليس من المعارف الالهية التي ندعي عدم استقلال العقل فيها لان مرادنا بالمعارف الالهية الامور الغائبة عن الحواس وصدق المعلم مما يهتدي اليه الانسان بقرائن الاحوال وبهذا يخرج الحوادث عن الوجه الاول الذي هو معتمد الاصحاب في الرد عليهم بان يقال ذاته تعالى لكونه مجردا غائبا عن الحواس لا يوجد معه ما يناسب العلم بذاته وباحوال ذاته حتى يستنبط منها بالنظر فان طريق حصول العلم الضرورية كما ذكرنا آنفا هو الاحساس بالجزئيات والتنبه من المشاركات والمباينات حتى يفيض من مبدأ العلوم الكلية من التصورات والتصديقات ان تلك العلوم الفائضة لا تتعلق بما لا حظ للحواس فيه فلا بد من معلم مؤيد من عند الله يبين لنا العلوم المتعلقة بما لا حظ للحواس فيه من التصورات والتصديقات حتى يحصل لنا مادة هي العلوم التصورية والتصديقية المناسبة للمطالب فظهر الرد عليهم ان مثال ذلك المعلم هو النبي عليه السلام ولا يكفي الاحتياج اليه وبهذا يخرج الجواب عما قيل ان اريد بالاحتياج الى المعلم هو الاحتياج في حصول النجاة بمعنى ان معرفة الصانع بالنظر لا يفيد النجاة ما لم يتصل به تعليم ولم يكن ماخوذا من معلم وانشاد لا له على ما قال النبي عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه ما كان يحصل لهم ان مثال ذلك المعلم هو النبي عليه السلام ويكفي به اماما ومرشدا الى قيام الساعة فلا حاجة الى معلم في كل عصر يجدد طريق الارشاد والتعليم وتوقف النجاة على متابعته

لما تمام

والاعتراف بامامته ولهم وجهان الاول انه كثر الاختلاف بين العقلاء في المعرفة كثرة لا تحصى ولو كان العقل باستعمال النظر كافيا فيها لما كان الامر كذلك بل كان العقلاء الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة واجيب بان ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار الصادرة عنهم فاسدة والمعتبر للعلم انما هو الصحيح منه فدل الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم الثاني انا نرى الناس محتاجين الى المعلم في العلوم الضعيفة التي يكتفى فيها بادنى ظن كالنحو والصرف والعروض لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف لا يحتاجون اليه في العلوم الغامضة التي هي ابعد العلوم عن الحس والطبع مع ان الخطأ فيها البين واجيب بان الاحتياج الى المعلم بمعنى عسر حصول المعرفة بدونه مسلم وما ادعيتم دل عليه والمدعى الامتناع بدونه فلا نسلمه ولا يفيده وذلكم نعم لا بد من

الجزء الصوري يعني لا بد ان يرتب العلوم الحاصلة على هيئة مخصوصة حتى يستنتج منها علوم اخر اذ لو كان العلم بالمقدمات سواء كانت ضرورية او غير ضرورية كافيا في العلم بما يستفيد الذهن من الكسبيات لكان كل من علم ضروريات مخصوصة وجب ان يكون عالما بجميع النظريات المستندة الى تلك الضروريات بواسطة او بغير واسطة وليس كذلك فان كثيرا من العقلاء يعلمون مقدمات كثيرة ولا شعور لهم بما يستنتج منها وذلك لفقدان الترتيب فيما بينها على هيئة منتجة لانهم اذا رتبوها على هيئة منتجة علموا انتاجها وشرطه عدم الغاية وضدها وحضورها اشترطوا للنظر صحيحا كان او فاسدا بعد شرائط العلم من الحياة والعقل وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك امرين احدهما عدم غاية النظر اعني عدم العلم بالمطلوب فان غاية النظر اولا طلب مع الحصول اقول ان النظر غير مشروط بطلب مطلوب معين فيمكن ان ينظر في مقدمات حاصلة عنده لتحصيل مطلوب غاية الامر ان المطلوب لكونه حاصلا لا يحصل ثانيا وايضا لزم تحصيل الحاصل واورد عليه ان من حصل العلم بمطلوب من دليل ثم نظر في دليل آخر على ذلك المطلوب ولا يكون ذلك تحصيلا للحاصل لان العلم

تم

الحاصل بأحد الدليلين يخالف الحاصل بالآخر إما شخصا أو صنفا وأجيب بأن ذلك
إجماع للمسلمين وتعدد الدليل لا يجدي نفعا كتعدد الفاعل ووجوب الشيء
بعدم سبق العلم بالمط والمقصود من النظر الثاني معرفة كيفية الدلالة في الدليل الثاني
والمراد بعدم العلم عدم اليقين إذ لو كان إدراك المط دون مرتبة اليقين فلا شك في
جواز النظر فيما يؤدي إلى اليقين وبشرط حاصل لا يسمى معلوما علما يقينيا وكذا
الحال فيما إذا عرف الماهية بكنهها فإنه لا يتصور هناك نظر في معرفتها وأما إذا
عرفت ببعض اعتباراتها فإنه يجوز أن ينظر لمعرفة كنهها الثاني عدم ضد العلم أعني
عدم الجهل المركب بالمط فإن الجهل المركب بالمط ضد للعلم به وذلك لأن الجهل المركب
بالمط صارف عن النظر فيه مع وجود الصارف لا يتصور فعل اختياري من العاقل
فلا يتصور أن يصدر ذلك الجاهل معتقده وينوجه منه إلى طلب مبادئه المؤدية إلى
العلم به كيف وهو جازم بكونه عالما به ويرد عليه أن الجاهل ربما يعرف في مبدأ
حاصلة عنده أو ملقاة إليه وربما كان غافلا عن خصوصية ما يؤدي إليه فأديه إلى
اليقين بخلاف اعتقاده فيزول عنه جهله المركب وأما منافات المبادئ ربما
دفعه والانتقال منها إلى المطالب فذلك حدس لا نظر وزاد المصنف شرطا
ثالثا وهو حضور الثالث أعني الشعور بالمط إذ لولاه لزم طلب المجهول مطلقا و
يرد عليه أن الغافل عن المط ربما يعرف في مبدأ ما حاصلة عنده أو ملقاة إليه
وربما عادته إلى المط كما ذكرنا آنفا ولوجوب ما يتوقف عليه العمليان وأيضا
ضد المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اختلفوا في أن وجوب النظر
في معرفة الله تعالى بحسب العقل أم بحسب الشرع فذهب المعتزلة إلى الأول والأشاعرة
إلى الثاني واختار المصنف الأول واحتج عليه بوجهين الأول أن شكر الله تعالى و
دفع الخوف عن النفس واجبان عقلا وهما يتوقفان على معرفة الله تعالى المتوقفة
على النظر لأنها ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب
كوجوبه إن عقلا فعقلا وإن شرعا فشرعا فالنظر في معرفة الله تعالى لكونه مقدورا

يتوقف عليه الواجب المطلق الفعلي يكون واجبا عقليا وإلى هذا أشار بقوله و
لوجوب ما يتوقف عليه العمليان أي شكر الله تعالى ودفع الخوف كان التكليف
أي النظر واجبا وأما أن شكر الله تعالى واجب عقلا فلأن شكر المنعم واجب عقلا ونعم الله
تعالى على العبد كثيرة فإن كل عاقل إذا رجع نفسه يرى أن عليه نعما ظاهرة وباطنة
أصلية وفرعية جسمانية وعقلية روحانية وجدانية بما لا يحصى كثرة ولا يشك في أنها
ليست منه ومن المعلوم أن من أنعم عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت إلى منعمه ولم يعترف
بإنعامه ولم يذعن بكونه مستحقا في حقه ولم يتعرف إلى مرضاته أصلا ذمه العقلاء فإنه
واستحقوا سلب تلك النعم عنه ولا معنى للوجوب العقلي إلا ذلك فيكون شكر الله تعالى
واجبا وأما أن دفع الخوف عن النفس واجب عقلا فلأن العاقل يرى عليه نعما
جسيمة ويجوز أن يكون المنعم بها عليه قد أراد منه الشكر عليها وأنه إن لم يشكره
سلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة بسلب النعم وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي
يستضر به بأجزائه فإن لم يدفعه كان مستحقا لأن يذمه العقلاء فهما واجبان عقليان
أي شكر الله تعالى ودفع الخوف عن النفس ولا يتم شيء منهما إلا بمعرفته فإنه إذا
لم يعرف لم يتصور أن يشكر وإذا عرف بصفاته الكمالية علم أنه هل أراد الشكر أم لا
وعلم أيضا أنه كيف يشكر فيدفع الخوف ويتم الشكر فيكون معرفته أيضا واجبة
عقلا وهي لا تتم إلا بالنظر فهو أيضا واجب عقلا الثاني أن النظر واجب بالاتفاق فوجوبه
إما عقلي أو شرعي والثاني منتف على تقدير ثبوته فتعين الأول وإليه أشار بقوله والاستغناء
ضد المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا أي ولاستغناء الوجوب الشرعي
الذي هو ضد المطلوب أعني الوجوب العقلي على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا
وإنما قلنا إن الوجوب الشرعي منتف على تقدير ثبوته لأن الوجوب لو كان بالشرع
لتوقف على العلم بصدق الرسول إذ لو كان وجوب النظر مطلقا أو وجوب النظر في
معرفته تعالى ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه بل العلم بوجوبه على العلم بصدق الرسول إذ به
يثبت الشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته بأنها فعل صادر من

الله تعالى بصدد حاله ووجوب هذا النظر اعني النظر في معجزة ثابت بالشرع ايضا
لاندراجه في مطلق النظر واما لانه نظر في معرفة الله تعالى من حيث انه مرسل للرسل فا
قال الرسول للمكلف انظر في معجزتي لتعرف صدقي فله ان يقول لا انظر
في معجزتك حتى اعرف وجوب النظر فيها علي فان ما لا اعرف وجوبه لا يتعين
الاقدام عليه ولا الامتناع عنه وانا لا اعرف وجوب النظر الا بعد ثبوت شرعك
الموقوف على صدقك الذي لا اعلم الا بالنظر في معجزتك وانا لا انظر فيها فكان
هذا الكلام منه حقا لا بعد مكابرة فيلزم افحام الانبياء عليهم السلام اي عجزهم عن اثبات
نبوتهم في مقام المناظرة وذلك باطل اجماعا فكذا ما استلزمه اعني كون وجوب النظر
شرعيا فقط اما اذا فرضنا وجوب النظر بالشرع ونشأ عن حاله ادى الى بطلانه و
انتفائه وما لزم انتفاؤه على تقدير ثبوته كان منتفيا اقول انتفاؤه مسلم لكن لزوم
الحق عن افحام الانبياء واما انتفاؤه على تقدير ثبوته فكذلك غير لازم والفرق بينهما ظاهر
لا يستريب فيه لا يقال كل ما يستلزم المحال فهو يستلزم انتفاءه لان ثبوته يستلزم
لكونه ممتنعا لذاته يستلزم انتفاءه وانه وما يستلزم انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم
لانا نقول كلما يستلزم الحق ثبوته يقتضي ثبوت الحق وثبوت الحق لا يقتضي انتفاءه بل
ذاته يقتضي انتفاءه لا يقال ذاته اذا اقتضى انتفاءه فكذلك الاقتضاء ثابت
على جميع التقادير ومن جملتها تقدير ثبوته فعلى تقدير ثبوته ايضا يقتضي انتفاءه لانا نقول
اقتضاء ذاته لانتفائه على جميع التقادير الواقعة في نفس الامر وثبوت المحال ليس من
التقادير الواقعة في نفس الامر والاشاعرة اعترضوا على الوجه الاول بان ذلك
مبني على اصلكم الفاسد اعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وقد تكلم عليه ولو سلم
فلا نسلم ان العرفان يدفع خوف العقاب لان احتمال الخطأ قائم فخوف العقاب بحاله او
زيادة فانه يحصل لا شك ان من حصل المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل لا استناده
وتحصيل الاحسن واجب في نظر العقل قلنا نعم اذا احصلت المعرفة على وجه لا
يطلع بذلك بل ربما يقع في اودية الضلال فيهلك ولذا قيل الملاحدة في الا انما هي

من مطالبة برازه وايضا شكر المنعم ليس بواجب عقلا بالعقل والنقل اما النقل فلقوله
تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي التعذيب مطلقا اي نفي التعذيب الدنيوي
والاخروي قبل بعثة الرسول فدل على انه لا وجوب عقليا والا لكان تاركها
ولزم التعذيب لوجود الاخلال بالواجبات العقلية مع امتناع العفو عندهم واما العقل
فلان شكر المنعم لو وجب عقلا فاما ان يكون لا لفائدة فيلزم العبث وهو غير جائز عقلا و
ان كان لفائدة فاما للمشكور وهو باطل لتعاليه عنها او للشاكر اما في الدنيا وانه
مشقة بلا حظ او في الاخرة والاستقلال للعقل فيها وايضا الشكر قد يتضمن خوف ضرر
العقاب لاحتمال ان لا يقع لائقا ولانه كان استهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة للاخرة الى
رحمة الله تعالى ونعمه ومثل الشاكر الاكمل فقير حضر مائدة السلطان يملك المشارق و
المغارب ويحوي من اصناف الكنوز والذخائر ما تقصر عنه الاشباه تناول منها لقمة ثم طفق يذكرها على رؤوس
الاشهاد ويداوم على تحريك انملته شكرا عليها ولا شك ان ذلك يعد منه استهزاء
فشكر العبد اولى بكونه استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل عند الله تعالى من تلك اللقمة
عند الملك وما نال به العبد مما يعد شكرا احقر عنده من تحريك الانملة بالقياس الى
الملك ولانه تصرف في ملك الغير ولو سلم فلا نسلم توقفهما على المعرفة المستفادة
عن النظر بل يكفي فيهما المعرفة السابقة على النظر الذي هو شرط النظر وعلى
تقدير توقفهما على معرفة غير المعرفة السابقة فلا نسلم ان المعرفة موقوفة على النظر لجواز حصولها
بالتعليم على اراء الملاحدة او بالالهام على اراء البراهمة او بتصفية الباطن
بالرياضات والمجاهدات على اراء الصوفية ولو سلم فلا نسلم ان المعرفة واجب
مطلقا فان معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة عند كمال السكر بل يرد
الذهن في البساط او بكمال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل
لامتناع تحصيل الحاصل ولو سلم فلا نسلم ان ما توقف عليه الواجب فهو واجب
وما قيل في بيانه اذا وقف واجب مطلق على شيء ولم يكن ذلك الشيء واجبا لجاز
الترك وفرضنا تركه فحينئذ فان تركه وعدمه لا يجوز ان لا يبقى ذلك الواجب واجبا

والا لم يكن واجبا مطلقا وقد فرضناه كذلك بل يجب ان يكون باقيا على وجوبه فيلزم
ايجاب ايقاع الموقوف حال عدم الموقوف عليه وذلك تكليف بالمحال قلنا
لا نم ان ايقاع الموقوف في حال عدم الموقوف عليه مح انما المح ايقاعه بشرط عدمه
لا في زمان عدمه والفرق بينهما ظاهر للمتبصر وفيه اول بحث متى تم هذه المقدمة
بان يقال لو توقف الواجب المطلق على شي وكان ذلك الى دخال الركن لزم امكان
تحقق الموقوف بدون الموقوف عليه هذا خلف وايضا التكليف بالمحال جائز
واجاب المعتزلة بانا نسلم ان لا اصل لها وشبهة والرجحان برفع الخوف لا يعقل
ان يستند الى احتمال الخطا في نفس الامر لا يقدح في ذلك والمراد بالتعذيب المنفي هو السعيد
الدنيوي او المراد بالرسول هو العقل للاشتراك في الهداية ونفس الشكر مع كونه
مشتملا على مشقة فائدة جليلة لانه يرتب حضرة المنعم ويوجه اليه واستعمال بديه
واجب لانه لا يستتبع فائدة اخرى وعدم استقلال العقل بامر الاخرة ممنوع لان
الثواب والاعواض واجبة عندنا عقلا كما سياتي ولا نتصور ذلك الا باستقلاله
في امر الاخرة اجمالا والمعرفة السابقة الاجمالية ليست كافية بل لا بد من معرفة
المنعم ببعض صفاته الكمالية وما ذكر من الالهام والتعليم وتصفية الباطن فيحتاج
النظر ليتميز صحيحها عن فاسدها وايضا المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة
الا النظر فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شي منهما مقدورا لنا واما التصفية
كما هو حقها فيحتاج الى مجاهدات شاقة وفي مدات كثيرة فلما ليس لها الزاج في
في حكم ما لا يكون مقدورا والمراد بالواجب المطلق هو ما لا يكون وجوبه مقيدا بوجود
ما يتوقف عليه كوجوب الزكوة المقيد بوجود النصاب لا ما يكون واجبا على كل تقدير
والا لما كان شي من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الاتيان به
التكليف بالمح فيقبح عقلا واعترضوا على الوجه الثاني انه لا فائدة بل هو مشترك الالزام
اي ما ذكرتم من لزوم افحام الانبياء مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا
والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا اذ لو وجب النظر بالعقل

فبالنظر لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات
مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب فيقول المكلف لا انظر ما لم يجب علي ولا يجب علي ما لم انظر
لا يقال قد يكون وجوب النظر من القضايا التي قياساتها معها فيضع الشي للمكلف
مقدمات ينساق ذهنه اليها بلا تكلف ويفيده العلم بوجوب النظر فيكون العلم
بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات لانا نقول كونه
فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الانظار باطل قطعا
وعلى تقدير صحته ان يكون هناك دليل اخر للمكلف ان لا يستمع الى النبي وكلامه الذي
اراد به تنبيهه ولا ياثم بترك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شي اصلا
فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام واما ثانيا فالحل هو ان ما يقال
ليس للمكلف الامتناع عن النظر ما لم يعلم وجوبه بل الامتناع منه ما لم يجب عليه لكن وجوبه
بالشرع ثابت في نفس الامر سواء نظر او لم ينظر وسواء علم وجوبه او لم يعلم فللنبي ان
يقول للمكلف ليس لك الامتناع عن النظر لانه واجب عليك شرعا فمن عليك الايمان
به لا يسوغ لك امتناعك لا يقال فيلزم تكليف الغافل لعدم علمه بالوجوب لانا
نقول الغافل الذي لا يجوز تكليفه اتفاقا من لم يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف
كذا وهذا قد خوطب بالتكليف فليس من تكليف الغافل في شي الا ترى ان
الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وبهذا الحل ايضا يندفع الالزام
عن المعتزلة فيقال لهم كذلك لا يجب النظر على ما لم انظر باطل لان الوجوب بالعقل
في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه واما الاشاعرة فلهم
في اثبات هذا المطلب مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر من الايات والاحاديث
الدالة على وجوب النظر في المعرفة كقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض
وقوله فانظروا الى اثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امر بالنظر في دليل
الصانع وصفاته والامر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل ان في خلق

السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب قال عليه السلام
ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها فعدا وعد ترك التفكر في دلائل المعرفة فهو واجب
اذ لا وعيد على ترك غير الواجب وهذا المسلك ظني لاحتمال الامر غير الوجوب وكون
الخبر المنقول من قبيل الآحاد والمسلك الثالث وهو المعتمد ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا
من المسلمين كافة وقد تمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما
من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق على الظن الغالب وذلك
قد يحصل بالتقليد من غير نظر وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو
واجب كوجوبه والاعتراض عليه من وجوه يعلم بعضها بالمقايسة الى الاعتراضات
الواردة على دليل المعتزلة وبعضها مخصوص بدليلهم وذلك وجوه الاول ان وجوب
المعرفة بالشرع غير ممكن لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله تعالى وامره وهو غير
ممكن لان ايجاب المعرفة اما للعارف بربه وهو تحصيل الحاصل او لغيره وهو تكليف
الغافل فان من لا يعرف الله تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهو ايضا باطل واجيب بان
المقدمة القائلة بان تكليف غير العارف باطل لانه تكليف الغافل ممنوعة اذ شرط
التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به كما مر من ان الغافل من لا يفهم الخطاب
او لم يقل له انك مكلف لا من لا يعلم انه مكلف الثاني منع وقوع الاجماع على وجوب
المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه وذلك لتقرير النبي والصحابة العوام على ايمانهم
وهم الاكثرون في كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع وصفاته
بل مع العلم بانهم لا يعلمون بها قطعا اذ غايته مجردهم الاقرار باللسان والتقليد
المحض الذي لا يعتد به ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم
واجيب بانهم كانوا يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير
واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدلان على الصانع
اللطيف الخبير غاية ما في الباب انهم قصروا عن التحرير والتوضيح للمقاصد الفرعية
والتعبير والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك القصور لا يضر فان المعرفة الواجبة

هي من الاجمالية التي لا يقدر معها على التحرير والتقرير ودفع الشبه والشكوك والتفصيلية
التي يقدر معها على ذلك او يدعى ان العرفان التفصيلي واجب لكنه فرض كفاية فان
الوجوب الذي ادعيناه اعم من فرض العين وفرض الكفاية والحاصل ان المعرفة على
وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والآخر فرض كفاية
وهو حاصل للعلماء في الاعصار الثالث انا لا نسلم ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو
واجب شرعا لان الواجب الشرعي ما امر به الله تعالى ويجوز ان يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق
بما يتوقف عليه ذلك الشيء واجيب بان المعرفة غير مقدورة بالذات اي لا يمكن ان
يتعلق بها القدرة ابتداء بل هي مقدورة بايجاد السبب المستلزم اياها فايجابها ايجاب
السبب المقدور الذي هو النظر وذلك كقتل نومر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو
غير مقدور له بذاته فانه امر له بمقدوره الذي هو السبب الموجب للازهاق وهو ضرب
السيف اذ لا تكليف بغير المقدور شرعا الرابع المعارضة لما ذكر من الدليل الدال
على وجوب النظر بوجوه ثلثة دالة على انه ليس بواجب شرعا بل منهي شرعا وبيانها ان
النظر في معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية بدعة
في الدين اذ لم ينقل عن النبي عليه السلام والصحابة رضوان الله عليهم الاشتغال بالنظر فيما
ذكر ولو كانوا اشتغلوا لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل
الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة رد لانه قال عليه السلام من احدث في ديننا
ما ليس منه فهو رد واجيب بان ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع بل تواتر انهم كانوا يبحثون
عن دلائل التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما ويقررونها مع المنكرين والقرآن مملو منه
وما ذكر في كتب الكلام الا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب الكريم نعم انهم لم يدونوه
ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وتدوين المسائل وتفصيل الدلائل
وتلخيص السؤال والجواب ولم يبالغوا في تطويل الذيول والاذناب لاختصاصهم
بصفاء النفوس وقوة الاذهان ووحدة القرائح ومشاهدة الوحي المقتضية لفيضان
الانوار على قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعة من يعتمد بهم ويدفع عنهم ما عسى يعرض لهم من

شك او شبهة كل حين مع قلة المعاندين المشككين لهم وايضا لم تكثر الشبهات في
زمانهم كثرتها في زماننا فاحدث في كل حين فاجتمع لنا بالتدريج كل ما حدث في الاعصار
الماضية فاحتيج في زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقائد ودفع الشبه دون ما بهم
وذلك كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه ارباعا وابوابا وفصولا ولم يتكلموا فيها
بالاصطلاح المتعارف في زماننا من النقض والمنع والجمع والفرق وتنقيح المناط
وتخريجه الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرنا قدح في الفقه
لم يلزم منه ايضا قدح في الكلام وان ادعى ان الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات
والمباحث بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة كالاشتغال بالفقه وساير العلوم الشرعية
وثانيها انه عليه السلم نهى عن الجدل كما في مسئلة القدر روي انه عليه خرج على اصحابه
فرآهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم
بخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال عليه السلم اذا ذكر القدر
فامسكوا ولا شك ان النظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا والجواب ان ذلك
النهي الوارد عن الجدل انما هو حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا وتلفيق الشبهات
الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع العقايد الحقة واراءة الباطل في صورة الحق
بالتلبيس والتدليس كما قال تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال بل هم قوم
خصمون وقال ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ومثل هذا الجدل لا نزاع
في كونه منهيا عنه واما الجدال بالحق لاظهاره وابطال الباطل فمأمور به قال تعالى
وجادلهم بالتي هي احسن وقال تعالى ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن وقد
الرسول لابن الزبعرى وعلى القدرية مشهورة روي انه لما نزل قوله تعالى انكم وما
تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح
افتراهم يعذبون فقال عليه السلم ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ورد
ايضا ان بعضا قال لسلفه املك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتق امتي فقال
على رغم انفك تملكها دون الله او مع الله فان قلت تملكها دون الله فقد اثبت دون الله

ملكا وان قلت تملكها مع الله فقد اثبت له شريكا وايضا النظر غير الجدل فان الجدل
هو المباحثة لالزام الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر
كذلك كيف وقد مدحه الله تعالى بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا
ما خلقت هذا باطلا فيكون مرضيا لا منهيا عنه وثالثها قوله عليه السلم عليكم بدين العجائز
ولا شك ان دينهن بطريق التقليد اذ لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه
والجواب ان هذا الحديث لم يثبت صحته اذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام
سفيان الثوري فانه روي ان عمرو بن عبيد المعتزلي قال ان بين الكفر والايمان منزلة
بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مومن فلم
يجعل الله من عباده الا الكافر والمومن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليكم
بدين العجائز وان سلمنا صحته فالمراد به التفويض الى الله سبحانه فيما قضاه وامضاه
والانقياد له فيما امره ونهاه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد ثم انه
خبر آحاد فلا يعارض القواطع وما استند الناس من دلايل القواطع وملزوم العلم دليل
وللظن امارة اراد ان يشير الى ما يتعلق به النظر وهو ينقسم الى ما يحصل به العلم وهو
الدليل والى ما يحصل به الظن وهو الامارة وسائط اي ما يتالف منه ملزوم العلم او
الظن اما عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر واما مركبة من العقل و
النقل كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله عليه السلم انما الاعمال بالنيات و
النقل الصرف محال لاستحالة الدور فان النقل الصرف لا يفيد الا بعد العلم
بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول لا يستفاد من النقل بل من العقل وكذا العلم بوجود
المتكلم فلو كان لابد وان يستفاد من النقل يلزم الدور ومن ثمة القسمة اراد بالنقلي
الصرف ما يكون جميع مقدماته القريبة نقلية كقولنا تارك المأمور به عاص لقوله تعالى
افعصيت امري وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له
نار جهنم واما حذف المقدمات بالمرة فلان النقل الصرف ايضا يفتقر مقدماته البعيدة
الى العقل فلا يتحقق المركب بل يندرج فيه وقد يفيد اللفظ القطع لا خلاف في افادة

السمعي الظن وانما الكلام في افادته العلم فالمعتزلة وجمهور الاشاعرة على انه لا يفيد
القطع اي اليقين لانها متوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق
للمعاني المفهومة منها وارادة المخبر تلك المعاني لتلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع موقوف
على العلم بعصمة رواة العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب والعلم بالارادة
موقوف على عدم النقل الى معنى آخر وعلى عدم اشتراكه بين هذا المعنى ومعنى آخر
وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز في معنى غير المعنى الموضوع له وعلى عدم اضمار شيء
مغير للمعنى وعلى عدم تخصيص لظاهره بعموم الافراد والاوقات بالبعض من دون
بان يراد منه اول الامر ذلك البعض او يرد ما يفيد بيان انتهاء وقت الحكم ويسمى ناسخا
وعلى عدم تقديم وتاخير مغير للمعنى عن ظاهره وكل واحد من هذه الامور لجوازه في الكلام
لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن ثم بعد هذين الامرين اعني العلم بالوضع والعلم بالارادة لا بد
من العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه الدليل السمعي اذ لو وجد
لقدم الدليل العقلي اذ يجب ان يؤول معناه الى معنى آخر والى هذا اشار بقوله وجب
تاويله عند التعارض مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس
وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى فاول الاستواء
بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قلنا لم يقدم الدليل السمعي
لان صدقه يستلزم كذب العقل الذي هو اصل النقل لاحتياجه اليه وانتهائه بالآخرة
اليه لما تبين من انه لا بد من معرفة صدق النقل بدليل عقلي وفي تكذيب الاصل لتصديق
الفرع تكذيب للاصل والفرع جميعا وما يفضي وجوده الى عدمه باطل قطعا فكون الدليل
العقلي غير مفيد اذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة في تتبع الادلة العقلية
وعدم الوجدان لا يفيد القطع بعدم الوجود والحق ان الدليل السمعي قد يفيد القطع
من الاوضاع امور معلومة بطريق التواتر كلفظ الارض والسماء وكاكثر قواعد الصرف
والنحو في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب والعلم بالارادة يحصل بمعونة
قرائن مشاهدة من المنقول عنه او متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة

لانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين
جميع اهل اللغة في زمن الرسول عليه السلام في معانيها التي يراد منها الآن والتشكيك فيه
سفسطة لا شبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغ الماضي والمضارع والامر واسم
الفاعل وغيرها فانها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا
وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم
الى مثل هذه الالفاظ قرائن مشاهدة او منقولة تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة وقد
انتفت تلك الاحتمالات المذكورة فاحتمال المعارض فانه لا يجزم بعدمه
بمجرد الدليل السمعي او بعموم القرائن اما في الشرعيات فلا خفاء اذ لا مجال
للعقل فلا معارض من جهته واما في العقليات فلان العلم بنفي المعارض العقلي
حاصل بعد العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر على ما هو المفروض وذلك لان
العلم بتحقق احد المتنافيين بعد العلم بانتفاء الآخر فان قيل افادتها اليقين موقوف على
العلم بنفي المعارض فاثباته بها يكون دورا قلنا افادة اليقين انما تتوقف على
انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من
الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا او نفيا فضلا عن العلم به وهو قياس
وقياس يعني ان مفهوم العلم او الظن على ثلاثة اقسام قياس واستقراء وتمثيل ووجه
الحصر انه لا بد ان يكون بين الموصل وبين الموصل اليه مناسبة مخصوصة وذلك اما
باشتمال الموصل على الموصل اليه واما بالعكس واما باشتمال الثالث عليهما واما الاول فالاستدلال
منه اما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة واما غير صريح كما في الاستثنائيات
المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام واما الى الاشتمال كما لا يخفى
باشتمال الموصل او باستلزام منهما هو القياس وعرف بانه قول مؤلف من قضايا
متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر والذي باشتمال الموصل اليه هو الاستقراء والذي
باشتمال الثالث هو التمثيل واعترض عليه بانه قد يستدل باحد المتساويين على الآخر
كما يقال كل انسان ناطق وكل ناطق ضاحك بالقوة واجيب بان الاستدلال بكل

مفهوم الناطق الذي هو كلي على حال كل واحد من جزئياته التي هي افراد الانسان
والقياس اقتراني واستثنائي لان القياس ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا
فيه بالفعل فهو استثنائي كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس
طالعة فالنهار موجود او لكن لم يكن النهار موجودا فلم تكن الشمس طالعة والا فهو اقتراني
والاول باعتبار الصورة القريبة اربعة والبعيدة اثنان وباعتبار المادة القريبة
خمسة والبعيدة اربعة يعني ان القياس الاقتراني باعتبار صورته القريبة اعني الهيئة
الحاصلة للمقدمتين بسبب نسبة الوسط الى الطرفين ينقسم الى اشكال اربعة لان الوسط اما
محكوم به في الصغرى ومحكوم عليه في الكبرى وهو الشكل الاول او محكوم به فيهما وهو الشكل
الثاني او محكوم عليه فيهما وهو الشكل الثالث او محكوم به في الكبرى محكوم عليه في الصغرى
وهو الشكل الرابع وباعتبار صورته البعيدة اعني باعتبار الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين
بسبب الحمل والاتصال والانفصال ينقسم الى قسمين وذلك لانه مركب من الحمليات الصرفة
وهو الاقتراني الحملي او من الحملي والشرطي او من الشرطيات الصرفة وهما الاقتراني
الشرطي والقياس باعتبار مادته القريبة خمسة اقسام لان مقدماته اما ان تفيد تصديقا
او تأثيرا اخر غير التصديق اعني التخييل الجاري مجرى التصديق فالثاني الشعر والاول
اما ان يفيد ظنا او جزما فالاول الخطابة والثاني ان افاد جزما يقينيا فهو البرهان والا
فان اعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم فهو الجدل والا فالمغالطة وباعتبار مادته
البعيدة اربعة اقسام المخيلات التي هي مادة الشعر والمظنونات التي هي مادة الخطابة
والمشبهات التي هي مادة المغالطة والمسلمات التي هي مادة البرهان والجدل وقد
قال لما جعل المسلمات الشاملة لمادتيهما قسما واحدا اتبعها فجعل في المادة الآخر
ايضا قسما واحدا بعد الجزم في النتيجة لا يقال الجزم في النتيجة ينقسم الى يقيني وغيره
لانا نقول كذلك الجزم في المقدمات المسلمة ينقسم اليهما فالفرق تحكم وايضا عبارة المتن
تدل على ان القياس الاقتراني ينقسم الى خمسة واربعة والانحصار في هذا التقسيم
بل الاستثنائي ايضا ينقسم الى هذه الاقسام والثاني متصل نتائجه اربع وكذا عكسه

من المنفصل ومنه حقيقيه يعني ان القياس الاستثنائي اما متصل وينتج قسمان
من اربعة منها ما استثني فيه عين المقدم فينتج عين التالي والثاني ما استثني فيه نقيض التالي
فينتج نقيض المقدم لان صدق الملزوم يستلزم صدق اللازم وانتفاء اللازم يقتضي
انتفاء الملزوم واما ما استثني فيه عين التالي او نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء
الملزوم لا يستدعي صدق لازمه ولا انتفاءه وكذا صدق اللازم لا يقتضي صدق
الملزوم ولا انتفاءه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم واما منفصل حقيقي و
كذلك ينتج قسمان منه لان المنفصل الذي هو مانع الجمع فاستثناء عين كل من الجزئين
يستلزم نقيض الاخر لامتناع الجمع من الجزئين واما استثناء نقيض احد الجزئين فلا
يستلزم عين الاخر ولا نقيضه لجواز ارتفاع الجزئين والمنفصل الذي هو مانع الخلو فاستثناء
نقيض كل من الجزئين يستلزم عين الاخر لامتناع الخلو عنهما واستثناء عين احد الجزئين
لا يستدعي عين الاخر ولا رفعه لجواز الجمع من الجزئين واما منفصل حقيقي فاستثناء كل
من الجزئين يستلزم نقيض الاخر وبالعكس لامتناع الجمع من الجزئين وامتناع الخلو
عنهما ايضا والاخران يفيدان الظن وتفاصيل هذه الاشياء مذكورة في
غير هذا الفن يعني ان الاستقراء والتمثيل يفيدان الظن اما الاستقراء فهو تصفح جزئيات
كلي واحد ليثبت حكمها في ذلك الكلي فان علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم
في كل منها وهذا نوع من القياس الاقتراني الشرطي يسمى القياس المقسم والاستقراء الناقص
وهو المفهوم من اطلاق الاسم ولا يفيد الا الظن مثال الاستقراء التام قولنا العدد
اما زوج او فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد ايضا يعده الواحد فالعدد
يعده الواحد وهذا يفيد اليقين ومثال الاستقراء الناقص قولنا كل حيوان يحرك
فكه الاسفل عند المضغ لان الناس والبهائم والسباع كذلك فالحكم بان كل حيوان
يحرك فكه الاسفل عند المضغ غير يقيني اذ يحتمل ان يكون حال الحيوان الذي لم يستقرأ
بخلاف ذلك كالتمساح فانه يحرك فكه الاعلى عند المضغ واما التمثيل فهو اثبات حكم
جزئي آخر في حكم ذلك الجزئي لاشتراكهما في معنى جامع بينهما يسمى العلة وجامعا

والمشترك جامعا والجزئي الاول اصلا والجزئي الثاني فرعا وهو لا يفيد الا الظن اذ
يحتمل ان لا يكون الجامع علة او يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا
فان ثبت ان الوصف الجامع علة مطلقا من غير ان يكون خصوصية الاصل شرطا
او خصوصية الفرع مانعا بل يكون علة للحكم حيث كان عاد هذا القسم الى القياس اعني
الاستدلال بالكلي على جزئياته ويكون ذكر الصورة لكون الحكم ثابتا فيها لتقرر
لا تاثير له اصلا واعلم ان تحاصيل هذه الطرق واستقصاء البحث فيما مذكوره في
غير هذا الفن اي في فن المنطق فلا وجه لايراده هو وانه على ما ذكرنا تمهيدا والتعقل
المجرد ممتاز بان لا يستلزم انقسام المحل انقسام الحال فان تشابهت عرض الوضع
للمجرد ولا تركيب مما لا يتناهى ولا يستلزم التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة
يعني ان كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ادراك شيء لم يعرضه العوارض
الجزئية التي تلحق بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم والكيف والاين والوضع
الى غير ذلك والتجرد عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون مادة ولا مقارنا للمادة مثل
الصورة والاعراض اما ان كل عاقل مجرد فلان التعقل انما يكون بارتسام صورة
المعقول في العاقل وكل ما هو محل لصورة المعقول فهو مجرد لانه لو كان ماديا لكان
منقسما ويلزم من انقسامه انقسام الحال فيه لان الصورة المعقولة تحل في المحل
من حيث ذاته لا من حيث تلحق طبيعة اخرى وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال
اذا كان حلوله من حيث ذاته لا من حيث تلحق طبيعة اخرى فالصورة المعقولة على
ذلك التقدير تكون منقسمة فانقسامها الى اجزاء متشابهة في الحقيقة يلزم
كون الصورة المعقولة التي فرضنا مجردة عن اللواحق المادية من المقدار والوضع
قد عرض له الوضع والمقدار واما ان ينقسم الى اجزاء متخالفة فيلزم تركب الصورة
المعقولة من اجزاء غير متناهية بالفعل لان المحل لكونه ماديا يقبل القسمة الى غير النهاية
فالحال ايضا يقبلها الى غير النهاية والفرض ان الاجزاء متخالفة في الحقيقة فلا بد
ان يكون حاصلا بالفعل في المركب فتركب من اجزاء غير متناهية محال والا

العقل

غير معلوم لما ذكر في مبحث تجرد النفس واما ان كل مجرد عاقل فلان كل مجرد يصح ان يكون
معقولا لانه يكون مبرءا عن الشوائب المادية وكل ما هو كذلك فشأن ماهيته ان يكون
معقولا لانه لا يحتاج الى عمل يعمل بها حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة
العائق وكل ما يصح ان يعقل فيعقله يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة
وما يجري مجراهما من الامور العامة المعقولة والحكم بشيء على شيء يستدعي تصورهما معا
فاذن كل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره
يصح ان يكون مقارنا للمعقول الآخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا للغير من المعقولات يصح
ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بذاته اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل
ما يصح ان يكون مقارنا للغير فاذا وجد في الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة
المقارنة المطلقة لم يتوقف على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة في العقل فان
صحة المقارنة المطلقة هي استعداد المقارنة المطلقة واستعداد المقارنة المطلقة التي
هي اعم من المقارنة في العقل متقدم على المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل و
المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في
العقل فلا يتوقف عليها والا لزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة غير موقوفة على المقارنة
في العقل فاذا وجد في الخارج مجردا قائما بذاته يكون صحة مقارنته التي لا يتوقف على المقارنة
في العقل ان يحصل فيه معقول حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان قائما بذاته
يمتنع ان يكون مقارنته للغير بحلوله فيه او حلولهما في ثالث والمقارنة المطلقة تنحصر
في هذه الثلاثة فاذا امتنع اثنان منها تعين ان يكون الصحة بالنسبة الى الثالثة وهي صحة
مقارنة المعقول مقارنة الحال للمحل فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد في الخارج
كان مجردا قائما بذاته يصح ان يقارنه معقول آخر مقارنة الحال لمحله ولا نعني بالتعقل الا
مقارنة المعقول الموجود للمجرد القائم بذاته مقارنة الحال لمحله فكل مجرد يصح ان يكون
عاقلا للغير وكل ما يصح ان يكون عاقلا للغير يصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك
الغير يستلزم امكان تعقله انه يعقل ذلك الغير وصحة الامكان تستدعي الامكان فيمكن تعقل

انه يعقل ذاته كما يعقل الغير ويعقل انه يعقل ذلك الغير يستلزم تعقله ذاته لان تعقل القضية
يستلزم تعقل المحكوم عليه فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون
عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما بحصول نفسه او بحصول مثاله والثاني باطل لاستلزامه
اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقله بحصول نفسه ونفسه دائما حاصل له لا بحسب امكان
فيكون التعقل دائما حاصلا فثبت ان كل مجرد عاقل فقوله ولاستلزام التجرد صحة المعقولية
اشارة الى ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وقوله المستلزم لامكان المصاحبة اشارة
الى ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يقارن معقولا آخر وفي المقدمات مجرد
واعترض عليه بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان يكون خصوصية ذات المجرد مانعة عن تعقله
كما صرحوا بان كنه ذاته تعالى يمتنع ان يكون معقولا لغيره والفضلا ان يكون بعض المجردات
بحيث يمتنع معقوليته مطلقا وثانيها ان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما
اذا كانت المقارنة المطلقة ذاتية لها وهو ممنوع وثالثها انه يجوز ان يصح لذات المجرد
المقارنة المطلقة في ضمن هذا الخاص فقط اعني المقارنة في العقل الا ان صحة المقارنة المطلقة
موقوفة على هذه المقارنة الخاصة لان ذات المجرد بحيث لا تعقل الا بهذه المقارنة
اعني المقارنة العقلية وايضا ما ذكره في امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة
العقلية يدل بعينه على امتناع تعيين صدق المقارنة المطلقة بالنسبة الى القسم الثاني
فيلزم احد الامرين اما فساد هذا الدليل او بطلان هذه المقدمة فالحق ان يقال يتوقف صحة مطلق
المقارنة على هذه المقارنة الخاصة لا لذاته بل لعارض وهو كون احد المتقارنين موجودا
قائما بذاته فلا تتحد جهة التوقف فلا دور واجيب بان توقف صحة مطلق المقارنة على المقارنة
في العقل ايضا ليس لذاته بل لعارض وهو ان كل واحد من المقارنين موجود ذكي
قائم بغيره فلا تتحد جهة التوقف فلا دور ورابعها انه يجوز ان يكون من خاصية بعض المجردات
ان تعقل المعقولات ويمتنع عليها ان تعقل انها تعقلها والعكس على ما نجده
من نفسه لا تعد حكما كليا يقينيا ومنها القدرة وتفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة
الشعور والمغايرة في النوع اي من الكيفيات النفسانية القدرة وهي

دفعي الارادة والمؤثر اما ان يكون مصدرا لفعل واحد او لافعال كثيرة وعلى التقديرين
اما بالقصد والشعور او لا بالقصد والشعور الاول وهو ان يكون مصدرا لفعل
واحد بالقصد والشعور هو النفس الفلكية والثاني وهو ان يكون مصدرا لفعل
واحد بدون القصد والشعور هو الطبيعة والثالث وهو ان يكون مصدرا لافعال
كثيرة بالقصد والشعور هو القوة الحيوانية والرابع وهو ان يكون مصدرا لافعال
كثيرة لا بالشعور هو القوة النباتية فالقدرة تفارق الطبيعة بالشعور لان تأثير
القدرة بالشعور وتأثير الطبيعة بلا شعور واعتبر بعضهم في القدرة مكان القصد
والشعور اختلاف الآثار فعرف القدرة بصفة تكون مبدأ الافعال المختلفة فالقوة الحيوانية
تكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها القصد والاختلاف والطبيعة لا تكون قدرة على شيء
من التفسيرين لخلوها عن الامرين والنفس الفلكية قدرة بالتفسير الاول دون الثاني
والنباتية بالعكس فبين التفسيرين عموم من وجه فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة
عند الشيخ الاشعري فلا تدخل في شيء من التفسيرين اجيب بان ليس المراد التأثير بالفعل
بل بالقوة بمعنى انها صفة شأنها التأثير والايجاد على ما صرح به الآمدي حيث قال
القدرة صفة وجودية من شأنها الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قام
به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم يوجد لو وقع
متعلقها بقدرة الله تعالى وبهذا يندفع ما قال لا بد من القول بكون فعل العبد
بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة او نفي قدرة العبد اصلا على ما ذهب اليه الجهم مع
الفرق الضروري بين حركتي الرعشة والبطش وحركتي السقوط والنزول والحاصل
ان ما يكون موجودا بصفة شأنها الترجيح والتخصيص والتأثير ولا امتناع في ان لا يؤثر
بفعل المانع والنزاع في انها بدون التأثير بالفعل هل تسمى قدرة لفظي والقدرة
تفارق المزاج بالمغايرة في النوع يعني ان اثر كل منهما يغاير اثر الآخر فان المزاج
كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فيكون من جنس
هذه الكيفيات الاربع فيكون اثره من جنس اثر هذه الكيفيات واثر القدرة ليس من

جنس اثر هذه الكيفيات الاربع فالقدرة تغاير المزاج فهي قوله وتغاير
الطبيعة والمزاج لمغايرة الشعور والمغايرة في التابع لف ونشر مرتب ومتعلقها الفعل
يعني ان القدرة تقتضي صحة الفعل بالنسبة الى الفاعل لان القادر هو الذي يصح منه
الفعل والترك وانما قيدنا قولنا بالنسبة الى الفاعل لان الفعل في نفسه ممكن صحيح و
لم يجعله القدرة ممكنا صحيحا والا لزم الدور انما جعله ممكنا صحيحا بالنسبة الى الفاعل وتعلقها
بالطرفين اختلفوا في ان القدرة هل هي متعلقة بالطرفين على السواء ام لا فذهب
المعتزلة الى انها متعلقة بالطرفين على السواء واختاره المص لان القادر هو الذي
يصح منه الفعل والترك فيتساوى نسبته اليهما وذهب الاشاعرة الى انها تتعلق
بطرف واحد لان القدرة عندهم مع الفعل لا قبله كما سياتي فلا تتعلق بالضدين والا لزم
اجتماعهما لوجوب مقارنتها لتلك القدرة المتعلقة بهما وقال الامام الرازي القدرة
تطلق على القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين
حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الاخر حصل ذلك الاخر ولا شك ان
نسبة هذه القوة الى الضدين على السواء وتطلق ايضا على القوة المستجمعة لشرائط التأثير
ولا شك انها لا تتعلق بالضدين والا اجتمعا في الوجود بل هي بالنسبة الى كل
مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الاخر سواء كانا متضادين او لا وذلك لاختلاف الشرائط
المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص يتعين
وجودها من بين المقدورات المشترك الا ترى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون
غيرها ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير فلذلك حكم
بانها لا تتعلق بالضدين ولعل المعتزلة ارادوا بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال
المختلفة فلذلك قالوا بتعلقها بالضدين واعترض عليه صاحب المواقف بان القدرة
الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ الاشعري فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة
القوة المستجمعة لشرائط التأثير وتقدم الفعل لتكليف الكافر وللتنافي ولزوم احد
المحالين لولاه اختلفوا في ان القدرة هل هي مع الفعل او قبله فذهب المعتزلة الى انها

والاشاعرة الى الاول واختار المص مذهب المعتزلة واحتج عليه بثلثة وجوه الاول
انه لو لم تكن قبل الفعل لما كان الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر والتالي باطل بالاجماع
فالمقدم مثله بيان الملازمة انه ح لا يكون الايمان حال الكفر مقدورا للكافر والتكليف
بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والثاني ان القدرة لو كانت
مع الفعل لما كانت القدرة محتاجا اليها لان حاجة الفعل الى القدرة انما هي لاجل ان يدخل الفعل من العدم
الى الوجود وكونها مع الفعل يلزمه ان يستغني عنها لانه حال وجود الفعل صار الفعل موجودا
فلا حاجة بها الى ان يدخل من العدم الى الوجود وتنافي اللوازم لازم للتنافي بين اللوازم
فالقدرة لا تكون مع الفعل والثالث انه لو لم تكن القدرة قبل الفعل بل مقارنة له لم تخل
عن لزوم احد المحالين اما قدم العالم او حدوث قدرته تعالى ضرورة عدم انفكاك احدهما
عن الاخر والتالي بقسميه باطل واجيب عن الاول بان تكليف الكافر في الحال بالايمان
في ثاني الحال فان قيل ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة له على الايمان واذا
لم يكن مكلفا به لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل حينئذ التكليف والقدرة
التي هي شرطه اجيب بان التكليف الا بما هو مقدور واللازم منه ان يكون المكلف
مقدورا في زمان وجوده واما كون القدرة مجامعة للتكليف فلا على ان التكليف بتحصيل
الحاصل انما يستحيل اذا كان بتحصيل آخر لا بذلك التحصيل وح جاز ان يستمر التكليف حال
القدرة فاندفع ما تشنع المعتزلة على الاشاعرة بلزوم عدم العصيان اذ لا تكليف قبل الفعل لعدم
القدرة فلا عصيان ومع الفعل لا عصيان ايضا لانهم لا يسلمون عدم التكليف قبل القدرة
اولا وعدم العصيان لانه اذا مر الفعل فعدم القدرة واما حال الفعل فلا اشتغال
عن الكافر لان الفعل حال وجوده محتاج الى القدرة وما يتوهم من انه يلزم ح احداث الحادث
وايجاد الموجود فجوابه ان المحال احداث الحادث باحداث اخر وايجاد الموجود بايجاد
اخر كما ذكرنا وعن الثالث بان ذلك انما ينافي قدرة العبد ولم يدع ان القدرة على الاطلاق
مقارنة للفعل لم لا يجوز حدوث قدرة الله تعالى او قدم العالم بل القدرة القديمة قديمة
لها تعلقات حادثة مقارنة للافعال الصادرة عنها واحتجت الاشاعرة على ان القدرة

مع الفعل لا قبله بوجهين احدهما انها عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل
لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو
واجب عنها اما ولا ما لبعض بقدرة استنع وما يقال من ان العرض لا يطلق على
صفاته وان صفاته ليست مغايرة لذاته فيما لا يجدي نفعا لان الكلام في المعاني لا في
الطلاق الا الفاظ واما ثانيا فالكل وهو انا لا نم ان العرض لا يبقى زمانين ولو سلم فالمحال
هو وجود المعلول بدون ان يكون له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة
بل مع سبقها واستحالة ذلك اذ لم يتخلل بينهما زمان ممنوع ولو سلم فيجوز ان ينعدم القدرة
ويحدث مثلها فيكون لها بقاء بتجدد الامثال على الاستمرار الى حال الفعل ورد هذا الكلام
بان وجود المقدور مع اما بالقدرة الزائلة فيعود المحذور او الحاصلة وهو المطلوب ثم
لا يخفى ان هذا الدليل من الاشاعرة الزاعمين والاخيرة لا يقولون بتأثير القدرة الحادثة
الثاني لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه محال لانه يلزم من
فرض وقوعه اجتماع النقيضين وهو ان يكون الفعل موجودا معدوما معا لان الفعل
قبل وقوعه معدوم قطعا وايضا ان لا يكون الحالة التي فرضناها سابقة على الفعل سابقة
عليه بل مقارنة له واجيب عنه بالنقض بالقدرة القديمة فان قبل لا يلزم من وجود القدرة
القديمة قبل الفعل وجود تعلقها قبله فالقدرة القديمة تعلقها مع الفعل ومقتضى وجود الفعل
يجب في زمان تعلق القدرة به اولها فليجز مثل ذلك في القدرة الحادثة وهو ان
يكون منها موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل واما بالحل وهو تحقيق معنى ذلك
حصول الفعل قبل وقوعه محال فانه قد يراد به معنيان الاول ان حصول الفعل في
قبل زمان وقوع الفعل مشروطا بشرط كونه قبله فالثاني ان حصول الفعل في زمان قبل
الفعل لكن غير مشروط بالشرط كونه قبله محال ولا استحالة في الحال المعنى الاول لكنه
لا ينافي المقدورية والامكان لحصول الفعل من القادر لان هذه المحال لم يلزم من وجود
الفعل في ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه وهو بل منه مع فرض كون ذلك الزمان
قبل الفعل مقارنا بالعدم فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل وحده بل هو ممكن في مدة

قطعا فلا نتصف بالامتناع الذاتي بل بالامتناع الغيري وذلك لا ينافي تعلق القدرة
به والمعنى الثاني غير محال فانه يمكن ان يزول عن ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان
وقوع الفعل ويحصل بدله وصف كونه زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا
كما قال بعض وزيد قائل بالشرط قائما او يمتنع كونه قائما قاعدا معا وليس يمتنع في زمان قيامه
او يمكن ان يعدم القيام ويوجد بدله القعود **ولا يتحد وقوع المقدور مع تعدد القادر**
اي لا يجوز ان يقع مقدور واحد بالشخص بقادرين كل واحد منهما مستقل بالقادرية والدليل
عليه ما مر في امتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص وانما قيدنا
اذا كانت كل واحدة من القدرتين مؤثرة واما من زعم ان القدرة قد يكون كاسبة
لا مؤثرة فقد جوز اجتماع قدرتين مؤثرة وكاسبة على مقدور واحد فيمنع بها معا كما في
افعال العباد الاختيارية ولم يجوز اجتماع مؤثرتين لما ذكرنا ولا كاسبتين لان الكسب
ان تعلق القدرة بفعل متعلقا بالقدرة الحادثة وانها لا تتعلق بفعل خارج عن محلها فلا يقدر
زيد على فعل عمرو ولا يتصور انسانان هما محل لفعل واحد بل يكون كل واحد من الانسانين محلا
لفعل مغاير ولو بالشخص لفعل الاخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد بالشخص
واما قال لا يتحد وقوع المقدور ولم يقل ولا يتحد المقدور لما اشتهر عندهم من انه يجوز ان
يكون المعلول الشخصي علتان مستقلتان لكن اذا وقع المعلول باحدهما امتنع ان يقع بالاخر
فيمكن وقوع المقدور الواحد الشخصي الا من قادر واحد وانما لم ينف لما اشتهر عندهم
لما سلفنا من المنع على المقدمة القائلة او اوقع باحدهما امتنع ان يقع بالاخر وعدم
بحث ان المعلول ينعدم بانعدام علته **ولا استبعاد في تماثلها** اي في تماثل افراد
القدرة ذهب طائفة الى ان افراد القدرة يستبعد ان يكون متماثلة لانه يمتنع الجمع
بان لقادر واحد على مقدور واحد بين باخر من دليل امتناع اجتماع علتين مستقلتين
وانت هذا الامتناع امتنع ان يكون قدرة الشخص على مقدور مماثلة لقدرته على
مقدور اخر والا لكان واحدة من القدرتين المتماثلتين قدرة على كل واحد من تلك
المقدورين فيلزم وحدة المقدور مع تعدد القدرة عليه من شخص واحد ورد المصـ

هذا المذهب وقال لا استبعاد في تماثل القدرتين حال القدرتين كحال القادرين فيجوز
تعلق القدرتين بمقدور واحد بخصوصه وان لم يجز وقوعه بهما على قياس ما عرفته في
القادرين لا يقال اذا جاز تعلق قدرتين متماثلتين متعلقتين بمقدور واحد او من قادرين
بمقدور واحد فاذا جاز وقوع ذلك المقدور باحدى القدرتين في هذا الزمان
مثلا جاز وقوعه فيه بالاخرى لان لوازم الامثال متحدة فيلزم جواز وقوعه بهما في
زمان واحد وقد حكمتم باستحالته لانا نقول اذا جاز وقوعه باحدهما وحدها في
زمان جاز وقوعه فيه بالاخرى وحدها بدلا عن الاولى بان لا يقع بالاولى ويقع
بدلا عن الاولى فالوقوع واحد وذلك اما بالاولى او بالثانية فاذا وقع باحدهما
امتنع ان يقع بالاخرى **وتقابل العجز تقابل العدم والملكة** اختلفوا في ان العجز عرض
مضاد للقدرة ام هو عدم القدرة عما من شانه ان يكون قادرا فذهب الاشاعرة
وجمهور المعتزلة الى الاول وذهب ابو هاشم من المعتزلة الى الثاني واختاره المصنف في ابطال
كونه عرضا المعرفة الضرورية من الزمن والممنوع من القيام فان كل عاقل يجد من نفسه
التفرقة من كونه زمنا ومن كونه ممنوعا من القيام وما هي الا ان في الزمن صفة وجود
هي العجز وليس هذه الصفة في الممنوع ولابي هاشم ان يجعلها عائدة الى عدم القدرة في
الزمن ووجودها في الممنوع انما يأتي منه الفعل على تقدير ارتفاع المانع والزمن ايضا
كذلك فالحكم بان احدهما قادر دون الآخر تحكم قلنا الممنوع يتأتى منه الفعل
في ذاته وصفاته وانما التعذر لامر من خارج بخلاف الزمن فانه متعذر من صفة الى صفة
المصنف في نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن آفة
تعرض للاعضاء وتكون القدرة عدمية لان السلامة عدم الآفة وان فسرت القدرة
بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء وتسمى بالتمكن او بما هو علة له جعل العجز عبارة عن عدم
تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للمفلوج
والمرتعش من حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودي ولعل الاشارة الى هو
هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا **وتضاد الخلق القدرة لتضاد احكامهما** اي لتضاد

احكام القدرة والخلق فان القدرة صالحة لان يقع بها الضدان او الخلق لا يكون
صالحا لان يقع به الضدان بل يكون صالحا لاحدهما فقط او الخلق ملكة للنفس يصدر
بها عنها فعل بلا روية وفكر وتضاد الاحكام يقتضي تضادهما والخلق ايضا مضاد
للفعل لتضاد احكامهما فان الفعل قد يكون تكلفا بخلاف الخلق واعلم انا ذكرنا
انا نعتقد مغايرة الخلق للقدرة والفعل ولا نعتقد تضادهما وذلك لان كون الشيء
صالحا لان يقع به الضدان وكونه غير صالح لذلك صفتان متنافيتان لا تصدقان
على ذات واحدة من جهة واحدة فيجب ان تتغاير القدرة والخلق اما ذاتا واما
اعتبارا واما تضادهما وامتناع اجتماعهما في محل فلا كيف والظاهر اجتماعهما في محل
واحد بالقياس الى فعل واحد وما يتوهم من ان هناك صفتين متنافيتين لا تجتمعان
فهما وما في الامرين يستلزم امتناع اجتماع هذين الملزومين الوجوديين اللذين
لا تجتمعان وذلك معنى التضاد فجوابه ان تنافي الامرين الحكميين يستلزم تعاند
الملزومين لامتناع اجتماعهما في محل واحد ولا صدق احدهما على الآخر و
المتبع لامتناع الاجتماع هو تنافي اللوازم الاتصالية **ومنها اللذة والالم** اي
من الكيفيات النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهي كسائر الوجدانيات
نعم ان قصد الى تعيين المسمى وتخصيصه فنقول اللذة ادراك الملائم من حيث
هو ملائم والالم ادراك المنافر من حيث هو منافر والملائم هو كمال الشيء الخاص به
كالتكيف بالحلاوة والدسومة للذائقة واستماع النغمات الطيبة للسامعة والكرم
والتسلط للغضب وادراك حقائق الاشياء واحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية
وانما من حيث هو ملائم لان الشيء قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء الكريه اذا
علم ان فيه نجاة من العطب والهلاك فانه ملائم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملائم
من حيث اشتماله على ما تنفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملائم يكون لذة
دون ادراكه من حيث انه منافر وبهذا ايضا ظهر فائدة قيد الحيثية في تعريف
الالم فما ذكرنا ظهر ان كلا من اللذة والالم ادراك مخصوص من حيث انه متعلق بمدرك مخصوص

هو الملائم في اللذة والمنافي في الالم والى هذا المعنى اشار بقوله وربما نوعان
من الادراك تخصصا باضافة ثم المعتبر هو الملائم والمنافي بالقياس الى المدرك
لا في نفس الامر لانه قد يعتقد احد الملائم في شيء فيلتذ به وان لم يكن ملائما له وقد يعتقد
المنافاة في شيء فيتألم به وان لم يكن منافيا له والى هذا المعنى اشار بقوله وتختلف
بالقياس اي تختلف اللذة والالم بالقياس الى المدرك فاي امر يلتذ به
احد ويتألم به آخر وذكر الامام الرازي بعد الاعتراف بانهما غنيان
عن التعريف انا نجد من انفسنا حالة نسميها باللذة ونعرف ان هناك ادراكا
للملائم لكن لم يثبت ان اللذة نفس ادراك الملائم ام غيره وبتقدير المغايرة هل هي معلولة له
ام لا وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها بطريق آخر ثم قال والاقرب ان الالم ليس
نفس ادراك المنافي والا لكان في حصوله لان الحار الطبيعي قد شهدت بان سوء
المزاج الرطب غير مولم مع ان هناك ادراك امر غير طبيعي فان قيل كيف يتأتى له
هذه المناقشات وقد اختار ان تصورهما بديهي واجلى من تصور الملائم والمنافي اجيب
بانه لعله اورده على تقدير احتياجهما الى التعريف دون استغنائهما عنه وايضا تصور
الكلي مانع من الالتباس وبداهة تصورهما على وجه لا ينافي ما ذكره في تعريفهما
تصور كنههما وزعم محمد بن زكريا الطبيب الرازي ان اللذة ليست الا العود الى الحالة
الطبيعية بعد الخروج عنها وهو يعني الخلاص عن الالم كالاكل للجوع والجماع لدفع
المني ودغدغته ونحن لا نمنع جواز ان يكون ذلك احد اسباب اللذة اذ بالعود الى
الحالة الملائمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا نشعر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية
المستمرة ثم عادت بزوال ما ليست طبيعية يحصل ادراكها الذي هو اللذة انما النزاع في
مقامين احدهما ان اللذة دفع الالم وثانيهما انها لا يمكن ان يحصل بطريق آخر سوى
دفع الالم فانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم وحالة غير طبيعية كما في مصادفة مال او
مطالعة جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال بان لم يخطر ذلك بالبال
فلا الم لا جوعا ولا كلا وكذا في ادراك الرائحة الطيبة اول مرة وقد يحصل الخلاص عن

الالم من غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج وفي ورود المستلذات من الطعوم و
الروائح والاصوات وغيرها على من له غاية الشوق الى ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور
والادراك والمصنف اشار الى المنع الاول بقوله وليست اللذة خروجا عن الحالة
الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية والى المنع الثاني بقوله لا غير حتى ولو سلمنا ان الخلاص
من الالم لذة فلا نسلم انها منحصرة فيه حتى يصح قوله انها الخلاص عن الالم لا غير وفي الموجود
من نسخ الكتاب بهذه العبارة وليست اللذة خروجا عن الحالة الطبيعية ولعله من قبيل
طغيان القلم ثم قال الحكماء الالم ينبغي الحسي سببه الذاتي تفرق الاتصال لشهادة التجربة
فالكي انما يولم لانه يفرق اتصال العضو وكذا البارد وطرفه يفرق الاتصال لانه يكثف
ويجمع يوجب انجذاب الاجزاء الى مكان تكاثفه ويلزم من ذلك تفرقها عما يحدث عنه
والاسود الحالك المظلم يولم لشدة جمعه والابيض البراق لشدة تفريقه والمراد الكائن
من المذوقات يولمان لافراط التفريق والعفص والحامض لفرط التقبيض المستلزم للتفريق
وكذا الحال في المشمومات فبعضها مفرق وبعضها مكثف والاصوات القوية
تولم بالتفريق المانع بسبب الحركة الهوائية عند ملاقاته الصماخ وذكر الامام الرازي
وجوها منها ان من قطع عضوه بسكين شديد الحدة في الحمام لم يحس الالم الا بعد زمان
ولو كان تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم لما تخلف الالم عنه بل تفرق الاتصال يفيد
الدهن لسوء المزاج الذي هو المولم وحصوله يستدعي زمانا وان كان طويلا قريبا
من العضو المنقطع فالاستحالة الى المزاج حتى يحصل الالم الذي هو سببه ومنها ان
الغذاء انما يصير جزءا من المغتذي بالفعل بان يفرق اتصال اجزاء المغتذي ويتوسط
بينها ويشبه بها فيجب ان يولم المغتذي والتالي باطل لشهادة الحس وكذا كما ينمو انما يحصل
بتفرق الاتصال مع انه غير مولم فان قيل التفرق الحاصل من الغذاء والنمو يحصل في اجزاء
صغيرة جدا فلصغرها التفرق لم يحصل الالم اجيب بان كل واحد من تلك التفرقات
وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان هذه الامور الموجبة
للتفرق لا تختص بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء فاذا حسب

عنهما بان المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين المسبب فجاز ان
يكون مشروطا بشرط يتخلف عنه المسبب لعدمه على ان التفرق انما حصل في الاجزاء بالنمو
والانعقاد وان كان منكرا لكنه مستمر فلا يحس لضعفه واستمراره ومنها
ان تفرق الاتصال في الجراحة العظيمة اكثر منه في لسعة العقرب فوجب ان يكون الالم
الجراحة اقوى من الم اللسعة وليس الامر كذلك واجيب بانه انما يلزم لو كان الم اللسعة
العقرب ايضا لتفرق الاتصال وليس كذلك بل هو لما يحصل بواسطة السمية من سوء
مزاج مختلف اقوى بكثير من الجراحة العظيمة ومنها ان التفرق يرادف الانفصال
وهو عدمي فلا يصلح علة للالم الوجودي واجيب بان التفرق ليس عدم الاتصال بل
حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا اقول ولو سلم فالعدمي يجوز ان يصير
اثرا في الخارج ويكون ذلك الاثر بسبب هذا الاتصاف موجبا لامر وجودي قال
الشيخ او على السبب الذاتي للالم امران احدهما تفرق الاتصال على ما مر وكان المصنف
اشار الى هذا المعنى بقوله وقد يستند الالم الى التفرق وثانيهما سوء المزاج المختلف
فان سوء المزاج قسمان متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو ويزيل
مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي
يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمؤلم من هذين هو سوء المزاج المختلف
ولذلك يولم لسعة العقرب ما لا يولم الابرة بل ليس لاحدهما نسبة الى الاخر بخلاف سوء
المزاج المتفق فانه لا يولم وعليه برهان لمي وانّي اما الانّي فهو ان حرارة المدقوق اكثر
من حرارة صاحب الغب ولهذا يذوب اعضاء المدقوق مع ان حرارة الغب محسوسة دون
حرارة الدق فان صاحب الغب يجد التهابا شديدا ويضطرب اضطرابا دون المدقوق
واما اللمي فهو ان الاحساس شرطه مخالفة الكيفية الحاس وكيفية المحسوس بان
الانفعال من كيفيتها لا يحصل بان الحاس من المحسوس فلا يكون من احساس كون
مشروطا بالتأثر فاذا تمكنت الكيفية المنافية في العضو وزالت كيفية العضو الاصلية بالكلية كما في
سوء المزاج المتفق فليس فيه كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس

المنافية فلا يكون ثمة الم واما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع
الكيفية الواردة فيتحقق المنافاة واحساس المنافاة الذي هو الالم ولذلك كان
المحسوسات اذا استمرت يضعف الشعور بها سيما اذا حصل استقرارها في الحاس
بان كيفية المحسوس وبين كيفية الحاس بها فيضعف التأثر والاحساس حتى لا يكاد يشعر
بتلك المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة بين كيفية الحاس والمحسوس ولذلك كان المغاص
في الحمام يستحر هواءه اولا حتى يستغرقه فيتأذى به ثم ذلك لمخالفة كيفية بدنه كيفية هواء
الحمام حتى اذا لبث فيه قدر ساعة امرت هواء الحمام وسخن وصار كيفية بدنه مثل
كيفية هواءه فيراه حينئذ لا يدرك سخونة هواء الحمام وكل منهما اي من اللذة والالم
حسي وعقلي وهو اي العقلي اقوى لما كان ايضا كل من اللذة والالم ادراكا والادراك
اما حسي او عقلي كان كل من اللذة والالم اما حسية او عقلية والحسية اما ظاهرة يتعلق بالحواس
الظاهرة واما باطنة يتعلق بالحواس الباطنة واللذة الحسية الباطنة اقوى من الظاهرة
لانها ان عند العقلاء فان المتمكن من غلبة ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد قد
يعرض له منكوح شهي ومطعوم شهي فرفضهما لما يتعاطى من لذة الغلبة الوهمية ومرتبة
اللذة العقلية اقوى منهما جميعا فان اللذة يتفاوت بحسب تفاوت الادراك والمدرك
والمدرك فان القوة المدركة كلما كانت في نفسها اشرف واقوى يكون لذتها الذ
وادوم كما ان لذة العين الصحيحة من جمال الحبيب اقوى من لذة العين المريضة وكذلك
الادراك كلما كان اقوى يكون اللذة اكثر كما ان العاشق اذا رأى معشوقه من مسافة اقرب
يكون لذته اكثر وكذلك المدرك كلما كان اشرف كان اللذة في نيله اعظم فان المعشوق
المشهور كلما كان احسن يكون لذة رؤيته اكثر ولما كانت القوة العقلية اشرف من القوى
الحسية لانها مجردة ومنزهة عن الشوائب المادية وادراكها اقوى لانها تنال حقائق الاشياء
وادراك القوى الحسية بالالات ومدركات العقل اشرف لانها مجردات مبرأة
عن الشوائب لاجرم يكون اللذة العقلية اقوى من سائر اللذات وعلى هذا القياس
حال الالم ومنها اي من الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة وهما نوعان

العلم بالمعنى الاعم وذهب كثير من المعتزلة ومتابعهم الى ان الارادة هي اعتقاد النفع
سواء كان يقينا او غيره قالوا نسبة قدرة القادر الى طرفي المقدور اعني فعله وتركه
بالسوية فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه ترجح ذلك الطرف عنده وصار هذا الاعتقاد
مع القدرة مخصصا لوقوعه منه وذهب جماعة منهم الى ان هذا الاعتقاد هو المسمى
بالداعي الى الفعل او الترك واما الارادة فهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان
الكراهة انقباض يعقب اعتقاد الضرر وذلك لان كثيرا ما نعتقد نفعا في شيء ولا نريده
الا اذا حدث فينا ميل بعد هذا الاعتقاد ورد بانا لا نجد الا مجرد اعتقاد النفع او
ظنه بل نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه او الى غيره
اذا لم يكن مانع من تعب او معارضة وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك
الشيء قدرة تامة كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما في القادر التام القدرة فيكفي
الاعتقاد والنفع او ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما لازما فضلا ان يكون نفسها فان الهارب
من السبع اذا عن له طريقان متساويان في الافضاء الى النجاة يختار احدهما بارادته ولا
يتوقف ذلك على ترجيح احدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما على الآخر
بمجرد الارادة فانا نعلم بالضرورة انه من دهشته لا يخطر بباله طلب مرجح يختار لسببه احدهما
بل لا يخطر بباله سوى النجاة وانه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا فيه حتى يفترسه السبع وكذلك
العطشان اذا كان عنده قدحان من الماء متساويان من جميع الوجوه فانه يختار
احدهما بلا داع الى رجحه في اعتقاده على الآخر وكذلك الجائع اذا كان عنده رغيفان
متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما من غير داع يدعوه اليه والمعتزلة ادعوا الضرورة
بانه اذا استوى عنده الطرفان لا يرجح باختياره احدهما على الآخر الا بمرجح مخصص لذلك الطرف
فما دام الاستواء لا يتصور فيه ترجيح اصلا قالوا ان التساوي من جميع الوجوه في الامثلة
المذكورة ممنوع ولا يلزم من فرض التساوي وقوعه ولا بد في هذه الصور المفروضة من
مرجح بحسب اعتقاده ولولاه لم يختر ما اختاره من متساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح
وذلك الشعور فلعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم استثبات الشعور في الحالة

فلاجل ذلك لا يعرف الهارب الآن انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة وايضا
قالوا اذا فرض تساوي الطريقين في النجاة فان طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي
على يساره لان العدو في اليمين اكثر والقوي يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن
يدور على عقبه واما في القدحين والرغيفين فيختار ما هو الاقرب الى اليمين والجواب
منع الضرورة المعارضة لا بالضرورة ثم الشيخ الاشعري واتباعه ذهبوا الى ان
ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكانتا اما متماثلين او متضادين
او متخالفين والكل باطل اما الملازمة فظاهر من ان النسبة بين كل مفهومين منحصرة في هذه
الثلاثة واما بطلان اللازم فلانهما لو كانتا ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما وهذا
لزوما وفسادا ولو كانا متخالفين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر لان هذا شان
المتخالفين كالسواد المخالف للحلاوة يجتمع مع ضدها الذي هو الحموضة فيلزم جواز اجتماع
ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة الضد لكن الارادتين المتعلقتين
بالضدين متضادتان وايضا يلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع كراهته لان ضد ارادة
الشيء ارادة ضده واجيب بانا لا نسلم ان اجتماع كل متخالفين مع ضد الآخر جائز لجواز ان يكونا
متلازمين ويمتنع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ثم ظاهر او ضدين لامر واحد كالنوم
للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد الآخر يستلزم اجتماع الضدين اولا ويمكن الجواب
بانه يجوز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه ارادة على السوية او مع ترجيح احدهما
لما فيه من نفع راجح وايضا يجوز ان يكون شيء مرادا من وجه حيث يعتقد فيه نفع
مكروها من وجه حيث يعتقد فيه مضرة ويمكن دفعه ايضا بان الارادة عند الشيخ ومن
تبعه مفسرة بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع ولا شك انها بهذا التفسير
لا يجوز تعلقها بالضدين ولا اجتماعها مع الكراهة من وجهين نعم لو فسرت باعتقاد النفع
او ميل يتبعه لجاز فيها كل من الامرين وعورض بانا نشترط في ارادة الشيء وكراهته الشعور
ضرورة وقد يريد الشيء او يكرهه من غير شعور بضده فارادة الشيء لا يستلزم كراهة ضده
فضلا ان يكون عينها الا ان يقال المراد انهما عينهما على تقدير الشعور بالضد

انما نعني كراهة الضد المشعور به والا فلا معنى لاشتراط كون الشيء بنفسه الى شرط
اقول لا معنى للدعوى الاتحاد منهما بهذا المعنى ايضا لان ارادة التي قد توجد ولا
توجد كراهة الضد المشعور به وذلك عند عدم الشعور بالضد لا يقال نحن لا ندعي ان
ارادة التي مطلقا نفس كراهة ضده المشعور به بل نعني ان ارادة الشيء الذي يكون ضده
مشعورا به نفس كراهة ضده المشعور به لانا نقول حقيقة الارادة لا تختلف بالشعور بضد
المراد وعدم الشعور به وذلك ظاهر والقائلون بالتغاير بينهما اختلفوا في الاستلزام
فذهب القاضي ابو بكر والامام الغزالي الى ان ارادة الشيء تستلزم كراهة ضده
المشعور به اذ لو لم يكن مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين وهو محال لان الارادة
المتعلقتين بالضدين متضادان واجيب بمنع المقدمتين لجواز ان لا يتعلق بالضد
كراهة ولا ارادة لكثير من الامور المشعور بها ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا
من وجه على ما مر في ردة الا حرماوي من تفسير الارادة على راي الشيخ ومتبعه والى
المذهب اشار المصنف بقوله واحدهما لازم مع التقابل يعني ان كلا من الارادة و
الكراهة لازم للآخر مع تقابل المتعلقين الى ارادة احد المتقابلين لازمة لكراهة المقابل
الآخر لا نفسها وبالعكس اي كراهة احد المتقابلين لازمة لارادة الآخر لا نفسها ب
شرط الشعور بالمقابل على ما مر اقول لعل المصنف حيث عبر عن الضد الى المقابل اراد
تصحيح هذا المذهب اذ لا شك ان ارادة الايمان مثلا تستلزم كراهة تركه اذا خطر
الترك بالبال وكذا ارادة الترك تستلزم كراهة الايمان اذا خطر الايمان بالبال
وبالعكس في كليهما وذلك واضح عند العقل ويندفع عنه المنع الاول اعني قوله
لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة فان هذا في الضد جائز دون المقابل بمعنى
السلب والايجاب واما المنع الثاني فهو مردود فيه لكنه انما يندفع عن الاشاعرة
دون المصنف حيث فسر الارادة باعتقاد النفع والكراهة باعتقاد الضرر على ما اشرنا
اليه آنفا ثم ان الحكماء واهل الملل اتفقوا على ان ارادة الله تعالى اذا تعلقت بفعل من
افعال نفسه فانها توجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له

واتبعهم في ذلك الجبائي وابنه وجماعة من متأخري المعتزلة وجوز النظام والعلاف
وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء معتزلة البصرة ايجابها للمراد اذا كانت تلك
الارادة قصدا الى الفعل وسواء القصد الى الفعل بحده من انفسنا حال اتحاد
للفعل لا عزما عليه لان الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم توجب المراد فانه قد يعدم
العزم على الفعل فلا يتصور ايجابه اياه واستدلوا على ذلك بان العزم توطين النفس على
احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما والعزم الذي هو هذا التوطين يقبل الشدة والضعف
ويقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الى درجة الجزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون
العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل ولا قصدا اليه بل يكون جزما بانه سيقصد الفعل
فيكون متقدما على الفعل غير موجب وربما يزول ذلك العزم والجزم لزوال شرط
من شرائط الفعل او حدوث مانع من موانعه فلا يوجد الفعل بعده ايضا واذا لم يكن
التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب فهؤلاء
اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بادنى هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة
هي القصد وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة
بل [illegible] وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل والى ما ذكرنا
اشار بقوله وتتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره يعني ان الارادة والكراهة
حالهما بالنسبة الى الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل موجبة للمراد اما اذا كانت الارادة
قديمة فبالاتفاق واما اذا كانت حادثة فبالاطلاق والتفصيل المذكورين وارادة غير
الفاعل غير موجبة للمراد اما اذا كانت حادثة فبالاتفاق واما اذا كانت قديمة فبالكلام
المذكور وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل وقد تتعلقان بهما
بخلاف الشهوة والنفرة يعني ان الارادة مغايرة للشهوة التي هي توقان النفس الى
الامور المستلذة لان الارادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة فانها لا تتعلق بنفسها
بل باللذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة كما قيل
[illegible] المشتهى وكذا الكراهة مغايرة للنفرة

لانها قد تتعلق بشيء دون الشهوة وقال صاحب المواقف اذا فسر الارادة باعتقاد
النفع او الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص ان في اعتقاده لمنفعة
فعل او في ميله اليه نفعا فيميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت بالصفة
المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست
مقدورة لنا والا احتاج حصولها فينا الى ارادة اخرى ويتسلسل الى ما لا يتناهى اللهم
الا ان يذكروا لهذا الفرق على تقدير انقسام الارادة فان العلماء بناء
على هذا التقدير اختلفوا في ان تلك الارادة المقدورة هل تكون مرادة للعبد بارادة
اخرى اولا فاوجبه الاستاذ اولا لامتناع صدور فعل عن فاعل قادر عالم به واكره الا بارادة
وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى لما مر من لزوم التسلسل
واعترض عليه بان كون الارادة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع لا يقتضي كون
متعلقها مقدورا البتة لجواز ان تكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره من شانها
والتخصيص لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحيوة والموت وجاز ان يريد
الانسان ان يريد شرب دواء كريه عافه الكراهة طبعه ولا يشتهيه بل ينفر عنه
وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه فقد وجد كل واحد من الارادة
والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود
وكذا الحال من الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة
المقابلة للارادة وفي اللواط الحرام توجد الكراهة من الولد دون النفرة الطبيعية
وقد يجتمعان ايضا في حرام مستنفر عنه فهذه الكيفيات النفسانية التي ذكرت تتبع
الى الحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج اعتدالا نوعيا عند
والقيد الاخير للتنبيه على ما سواي البعض لا للاحتراز وقيل قوة هي مبدا القوة
الحس والحركة وكان هذا هو المراد بالاول اي التعبير عن قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع
اعتدال النوع وتفيض عنها سائر القوى الحيوانية اي المدركة والمحركة ومعنى اعتدال
النوع على ما مر ان لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة

بالنسبة الى ذلك النوع اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع فاذا حصل في المركب
اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعث عنها
سائر الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة لجلب المنافع ودفع المضار
فتكون الحيوة مشروطة باعتدال المزاج ومبدا لقوة الحس والحركة فتغايرهما بالضرورة
وكذا تغاير القوة الغاذية لوجودها في النبات بخلاف الحيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت
ان الحيوة مبدا القوة الحس والحركة لا نفسها وان الغاذية في النبات والحيوان
حقيقة واحدة لتلزم من مغايرة تلك للحيوة مغايرة هذه لها فاستدلوا على مغايرة
الحيوة لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية الحيوانية بان الحيوة موجودة في العضو
المفلوج وفي العضو الذابل والا لتسارع اليهما العفن كما في الميت من غير حس وحركة
في المفلوج ومن غير اغتذاء في الذابل واعترض بان عدم الاحساس والحركة و
عدم الاغتذاء لا يدلان على عدم قوة الحس والحركة وعدم قوة التغذية لجواز ان توجد
القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة القابل واجيب بان ما يصدر عنه
الفعل اي الحيوة كحفظ العضو عن التعفن مثلا باق وما يصدر عنه الفعل الحس والحركة
والتغذية غير باق والمنع عن الدليل قد يقال يجوز ان يمنع قوة عن بعض اثارها دون
بعض لخصوصية المانع بالنسبة الى ذلك البعض فلابد من البنية نبه لما كانت الحيوة
عندنا مشروطة باعتدال المزاج لزم اشتراطها بالبنية والمراد بالبنية البدن المؤلف
من العناصر لان المزاج لا يتصور الا فيما يتالف من العناصر على ما مر ومن الحيوة
الى الروح الحيواني وهو جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث
من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن في عروق نابتة من القلب
تسمى بالشرايين فالحيوة عند الفلاسفة مشروطة باعتدال المزاج النوعي والبنية والروح
الحيواني والى هذا الاشتراط ذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة بناء على ما يشاهد
من زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال
النوعي وبعدم سريان الروح في العضو لشدة او سدة ربط مع نفوذه وذهب

جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى بالحيوة ليس مشروطا بالبنية فما ذكر للقطع بامكان
ان نخلقها الله في الجسم البسيط او في الجزء الذي لا يتجزى واستدلوا على امتناع كون
الحيوة مشروطة بالبنية بانها لو ارتبطت فاما ان تقوم بالجزء من البنية حيوة واحدة
فيلزم قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد واما ان تقوم بكل جزء حيوة على حدة فاما ان
يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالآخر فيلزم الدور اولا فيلزم رجحان بلا مرجح
لتماثل الاجزاء واتحاد الحيوة الواحدة لا يقال لم لا يجوز ان تقوم بالبعض فقط لا ساقط
وجه من الخارج لانا نقول فيكون الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة واجيب بانها
تقوم بالمجموع الذي هو البنية المؤلفة وليس هذا من قيام العرض باكثر من محل واحد اذ
تقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط الكل بالآخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور
المحال ويكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقيام حيوة بالآخر من غير عكس وتماثل
الاجزاء ممنوع كيف واجزاء البنية هي العناصر المختلفة الحقائق لا يقال في كون الحيوة
غير مشروط بالبنية حيث يخلقه في الجزء الواحد من غير شرط لانا نقول عدم اشتراط قيام
الحيوة بقيام حيوة بالجزء الاول لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الذي يحصل البنية
ويقابل الموت تقابل العدم والملكة لان الموت زوال الحيوة عما تتصف بها كالعمى
الطارى بعد البصر لا كالعمى المطلق في العمى فلا يكون عدم الحيوة عن الجنين موتا فعلى هذا يكون
الموت عدميا مقابلا للحيوة تقابل العدم للملكة وقيل كيفية وجودية ايضا والحيوة
وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما ذكره المعتزلة من ان الموت فعل من الله او من الملك يقتضي
زوال الحيوة عن الجسم من غير جرح واحترز بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل على الكيفية
المضادة مبني على ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به التاثير على ما هو الظاهر
لكان ذلك تفسيرا للاماتة لا للموت واستدل على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق
الموت والحيوة فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا واجيب بان المراد بالخلق
الاثبات التقدير وهو يتعلق بالوجودي والعدمي جميعا او الاحداث والمراد احداث
اسباب الموت على حذف المضاف اقول الامور العدمية معدومة بعد ان

لكن بعض تتصف الاشياء بها بعد ما كانت غير متصفة بها كالعمى فان احداث العمى
بعد ان كان بصيرا اطلاقا اذ لو اريد احداث نفس الموت ومن الكيفيات النفسانية
الصحة والمرض الصحة على ما ذكر الشيخ في الفصل الاول من القانون ملكة او حالة تصدر
عنها اي لاجلها الافعال من الموضوع لها سليمة وليس كلمة او للترديد بل المنافي للتحديد
بل للتقسيم على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة
ولا تختص بالراسخة كما زعم البعض على ما قال في الشفاء انها ملكة في الجسم الحيواني
تصدر عنه لاجلها الافعال الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير ماوفة واورد
اسم صحة بالاتفاق وانما قدم الملكة على الحال في الذكر مع انها متاخرة عنها في الوجود
حيث تكون الكيفية اولا حالا ثم تصير ملكة لان الملكة لرسوخها اشرف من الحال
وانها اغلب في الصحة وقال الامام لانها لم يقع خلاف في كونها صحة بخلاف الحال و
هذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره الامام من انه
يتناول صحة النبات ايضا وسواء لما اذ كان افعاله من الجذب والهضم والتغذية
التنمية وغير ذلك سليمة ليس بصحيح لان الحال والملكة انما تكون من الكيفيات النفسانية
اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرحوا به وعلى هذا يكون في تعريف الشفاء
تكرار اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية واما ما ذكر
في موضع اخر من القانون من ان الصحة هيئة يكون بها بدن الانسان في مزاجه وتركيبه
بحيث تصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فمبني على ان الصحة المبحوث عنها في الطب
هي صحة الانسان وانما اختار تعريف صحة البدن بصحة الافعال لان صحة الافعال محسوسة
وصحة البدن ليست محسوسة وتعريف غير المحسوس بالمحسوس ليس تعريفا للشيء
بنفسه واما المرض فقد عرفه الشيخ بانه هيئة مضادة للصحة اي ملكة او حال تصدر عنها
الافعال من الموضوع لها غير سليمة وذكر في مواضع من الشفاء ان المرض من حيث
هو مرض بالحقيقة هو عدم لسائمه من حيث هو مزاج او الم وهذا مشعر بان بينهما تقابل
العدم والملكة ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام هو انه عند الصحة

يحدث منه هي مبدأ لسلامة الافعال وعند المرض يزول تلك الهيئة وتحدث هيئة هي
مبدأ الآفة في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما
تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد وكذا يرد
في ابتدائي بين واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة
سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها داخل تحت الكيفية النفسانية
المسماة بالحال او الملكة اما سوء المزاج فلانه نفس الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج عن
الاعتدال على ما صرح به حيث قال الحمى حرارة كذا وهي من الكيفيات المحسوسة
واما اتصاف البدن بها وهي من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن
مقدار او عن عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شيء منها
داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من
الكميات والوضع مقولة برأسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف
من ان ينفعل ولم يتعرض للانسداد وكأنه يجعله من الوضع او ان ينفعل واما تفرق الاتصال
فلانه عدمي لا يدخل تحت مقولة اصلا واذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل
تحتها لكونه ضدا لها والجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان تقسيم المرض الى سوء
المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية يحصل عن
هذه الامور ويسمى باعتبارها وهذه الاحوال انها انواعا اطلق عليها اسم الانواع
وذلك كما اطلق الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع انه من المحسوسات
والفرح والحزن والغضب والخوف والهم والخجل والحقد قد يعرض للنفس كيفيات
بعضها لازم فيها من تصور النافع والضار كالفرح وهو كيفية تتبعها حركة الروح
الى خارج البدن قليلا قليلا طلبا للوصول الى الملذ والحزن وهو كيفية تتبعها حركة
الروح الى الداخل قليلا قليلا هربا عن المؤذي والغضب وما يتبعها حركة الروح
الى الخارج دفعة طلبا للانتقام والخوف وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل دفعة
هربا من المؤذي والهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر

فيه موقع وشر متوقع فهو مركب من رجاء وخوف فانهما غلب على الفكر تحرك الروح
الى جهته فللخير المتوقع الى الخارج وللشر المتوقع الى الداخل فلذلك قيل انه جهاد
فكري والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فزع
وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر بباله ان ليس فيه كثير ضرر فينبسط
ثانيا والحقد ويعرض في تحققه امران احدهما غضب ثابت والالم يعرض صور المؤذي
في الحال فلا يشتاق النفس الى الانتقام وثانيهما ان يكون الانتقام لا في غاية السهولة
والا لكان كالحاصل فلا يشتد الشوق الى تحصيله ولذلك لا يوجد الحقد مع الضعفاء
ولا في غاية الصعوبة والا لكان كالمتعذر فلا يشتاق اليه ولذلك لا يوجد الحقد مع
الملوك والمختصة بالكميات المتصلة كالاستقامة والانحناء والتقعير والتقعيب و
الشكل والخلقة والمنفصلة كالزوجية والفردية القسم الرابع من الكيفيات الكيفيات
المختصة بالكميات وهي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة
للخط والانحناء للخط والسطح والتقعير والتقعيب للسطح والشكل للسطح والجسم التعليمي
والكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه العوارض
لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات وقد عد من الكيفيات المختصة بالكميات
الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون وشكل من وجه الا ان احد
جزئيه اعني الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكم لكن لا خفاء في ان جزءه
الآخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات
والجواب ان مبنى ذلك على ما قيل من ان اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونا
ان سطحه ملون ولا منافي بين كون الكيفية محسوسة وكونها مخصوصة بالكم والمراد
بالكيفيات المحسوسة في التقسيم حيث جعلت مقابلة للكيفيات المختصة بالكم ما سوى
هذا اعني ما لا يكون مختصا بالكم هذا ولكن الاظهر ان اللون قد يسري في عمق الجسم
كما ان الكلام في الكيفية المفردة اذ لو اعتبر تركيب الكيفيات المختصة بالكميات
بعضها مع البعض لكان هناك اقسام لا تتناهى بحسب الازدواجات الحاصلة منها

بنا وثلاث ورباع وغيرها الى ما لا اختصاص مع انهم لم يعدوا انواعها ولم يعدوها من انواعها
واجيب بانهم لما وجدوا الاجتماع اللون او الشكل خصوصية باعتبارها صحت
الحكم بالحسن والقبح عدوا المركب منهما نوعا واحدا بخلاف مثل اللون او الضوء مع
الاستقامة والانحناء او الزوجية او الفردية الى غير ذلك السؤال انه عرض الخلقة
لا تتصور الا حيث يكون جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها انما تفتقر الى
المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضي والالهي
واجيب بان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية كالاستقامة
والانحناء والزوجية والفردية وهي المبحوث عنها في قسم الرياضيات ومنها ما هي
عارضة لها بسبب انها كمية هي مخصوصة كالخلقة وهذا انما في الاختصاص بالكم واعلم
ان كلامهم متردد في ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او
كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها نوعا على حدة **فالمستقيم اقصر**
الخطوط الواصلة بين نقطتين عرف ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة
بين نقطتين وقال الامام فيه شك لان الخط المستدير يمتنع ان يصير مستقيما او لا معنى
للخط المستدير الا ذلك النهاية المخصوصة فاذا وجد المستقيم فلم يبق تلك النهاية الاولى
بل زالت وحدثت نهاية اخرى فليس ان المستقيم والمستدير انواع مختلفة وان الاستقامة
والاستدارة والانحناء اما فصول منوعة واما لوازم للفصول المنوعة فيستحيل زوالها
بقاء ذات الخط واذا كان كذلك استحال انطباق احد هذه الانواع على نوع اخر
منها فامتنع ان يوصف المستقيم مثلا بانه ازيد او انقص من المنحني او مساو له وظاهر
هذا ان ما قال ان كل قوس فهي اعظم من وترها كلام مجازي على سبيل التخيل الكاذب
واجيب عن ذلك بوجهين احدهما ان الا انه اذا وجد المستقيم لم يبق تلك النهاية المخصوصة
التي هي المستديرة بل ذات الخط باق بحاله لكن زال عنه صفة الاستدارة الى صفة الاستقامة
فهما وصفان عارضان يجوز زوال كل منهما الى الاخر والثاني انطباق المستقيم على المستدير
جائز مع بقائهما على حالهما كما في الكرة المدحرجة على سطح مستو بعود الى وضعها اول

محيط دائرة على سطح الكرة تنطبق على خط مستقيم في ذلك السطح غاية ما في الباب ان
الانطباق ههنا تدريجي وفي المستقيمين دفعي على انا لا نسلم الاعتبار الانطباق في
التساوي والحكم وللكلام من المقاييس مجال وتفصيله في الرسالة المعمولة لبعض الافاضل
في حركة المدحرجة وقد رسم بانه الذي اذا اثبت طرفاه وحول لا يتغير وضعه ورد بان
مثله يوهم كاذب ولو صح لم يتغير وضعه ضرورة ورسم ايضا بانه الذي اذا وقع في امتداد
شعاع البصر طرده وستر وهذا اقرب الى فهم العامة فان السائل اذا اراد ان يعرف
استقامة الرمح اوقعه في امتداد الشعاع وقد رسم بانه الذي يحاذي جميع النقط المفروضة
عليه **وكانه موجود فكذا الدائرة** يعني لا شك في وجود الخط المستقيم وكانه موجود
فالدائرة ايضا موجودة وهي سطح مستو يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة
تساوي جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه وتصور وجودها ان نتوهم ثبات
احد طرفي خط مستقيم متناهي الطرفين وحركة طرفه الاخر الى ان عاد الى وضعه الاول
واعترض عليه بانه ان اراد به القياس البرهاني فهو لا يفيد اليقين وان اراد توقف وجود
الدائرة على وجود الخط المستقيم فهو ممنوع لان الترس المنطبقة على سطح مستو اذا ثبت احد
طرفيها وحرك الاخر حصلت الدائرة اولى اراد ان الحركة الدورية موجودة بلا شبهة
فالدائرة موجودة بلا شبهة **والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير وكذا عارضهما**
يعني ان الخط المستقيم لا يكون ضدا للخط المستدير لان المتضادين لا بد وان يتواردا
على موضوع واحد بعينه والمستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوع لان موضوع الخط
المستدير سطح مستدير وموضوع الخط المستقيم سطح واذا لم يكن الخط المستقيم والمستدير
متضادين لم يكن عارضهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين وفيه ان الحكم الثاني
صحيح دون الاول لان الدائرة سطح مستو وهي موضوع لمحيطها الذي هو خط مستدير
وان الحكم الثاني ايضا غير صحيح لان الخط المستقيم قد يوجد في السطح الغير المستوي كما في محيط
اسطوانة وكذا محيط المخروط غير مستو ويوجد فيهما خط مستقيم وعلى تقدير تسليمهما ايضا
فلم لا يجوز ان يكون استدارة السطح واستواؤه شرطين لحلول الخطين في الموضوع

الواحد القابل في دار لتعاقب الشرطين عند تعاقب الشرطين عليه لا حين للموضوع
والا لا ذهين له حتى يلزم ما ذكرتم من عدم التعاقب على موضوع واحد واما قولكم كما انهما
اعني الاستقامة والاستدارة متضادين فمردود بان عدم تضاد المعروضين لا يستلزم
عدم تضاد العارضين الا ترى ان الاسود والابيض لا تضادان لصدق الجوهر عليهما
مع تحقق التضاد بين السواد والبياض اقول لعل مراد المعترض ما ذكرنا قالوا من ان
المستقيم لا يضاد المستدير بل الاستقامة لا تضاد الاستدارة لان كل خط مستقيم يمكن
ان يكون وترا لقسي غير متناهية فلو كان المستقيم ضدا للمستدير لكان للمستقيم الواحد بالشخص
اضداد غير متناهية هي المستديرات المذكورة وذلك محال اذ ضد الواحد واحد كما
في مبحث التضاد وايضا كل قوس يفرض ضدا لذلك الخط فهناك قوس اخرى اعظم منه
من ذلك فتكون هذه بالضدية اولى فليس شيء من تلك القسي ضد المستقيم فلا يكون المستقيم
ضدا لشيء منها لا يقال طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات فتكون هي من حيث
طبيعتها المشتركة منها مخالفة للمستقيم ومضادة لها لانا نقول لا وجود للاستدارة
المجردة انما الوجود في الخارج لما هو مستدير معين ولا شيء من المستديرات المعينة اولى بالمضادة
لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع مضادتها للمستقيم
في الموضوع فلا يكون ضدا له قالوا ولا تضاد المستدير للمستدير لان طرفي مستدير واحد
يمكن ان يكون طرفين لقسي غير متناهية فيلزم ان يكون للمستدير الواحد اضداد بلا نهاية
واعترض عليه بان القوس التي تورها المستقيم المذكور من العظيمة التي على محدب
الفلك الاعلى اعظم ما يمكن ان يوجد في الخارج من القسي المذكورة فهي في غاية الكبر
فهي بالمضادة اولى من غيرها والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم
حد الواحد بالجسم كما في بسيط الكرة والحدود كما في نصف بسيط الكرة والاكثر ظاهر
تخصيص الشكل بهيئة الاحاطة بالجسم فليس بصحيح او نقص بشكل الدائرة اذ ليس فيها احاطة
بجسم بل بسطح وقد يطلق الشكل على ما احاط به حد او حدود ومع انضمام اللون تحصل
الخلقة هذا اشعار بان الخلقة هي كيفية حاصلة من اجتماعهما الثالث المضاف حقيقي او

مشهوري الثالث من اجناس الاعراض الاضافة وهي النسبة المتكررة اي النسبة التي
لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وهذه تسمى مضافا
حقيقيا والمجموع المركب منها ومن معروضها مضافا مشهوريا وقد يسمى نفس المعروض
ايضا مضافا مشهوريا ويجب فيه الانعكاس هذه خاصة للمضاف المشهوري فانه
اذا نسب احد المضافين المشهورين الى الاخر من حيث انه مضاف وجب ان ينعكس
تلك النسبة فينسب اليه الاخر ايضا كما يقال الاب اب الابن ويقال الابن ابن الاب
وان احدهما من حيث انه مضاف ونسب الى الاخر لا من هذه الحيثية لم ينعكس مثلا
اذا قيل الاب اب الانسان لم يقل الانسان انسان اب واما المضاف الحقيقي فلا
يتصور فيه الانعكاس اذ لا يقال الابوة ابوة للبنوة ثم الانعكاس قد لا يتحقق
الا باعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر الى تساوي الحرف في
الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على اختلاف كقولنا العالم عالم
بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم ويجب فيه ايضا التكافؤ بالفعل والقوة يعني اذا
كان احد المضافين موجودا بالفعل فلا بد ان يكون الاخر ايضا موجودا بالفعل و
اذا كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد ان يكون الاخر ايضا موجودا بالقوة مثال
كون المضافين موجودين بالفعل كون الشخص بالفعل احدهما ابا والاخر ابنا ومثال
كونهما موجودين بالقوة كون الشخصين بحيث يكون من شان احدهما التقدم بحسب
المكان ومن شان الاخر التاخر بحسبه فان قيل المتقدم والمتاخر بحسب الزمان مضافان بيانان
مع ان المتقدم الزماني اذا وجد بالفعل لا يوجد المتاخر بالفعل اجيب بان التقدم
والتاخر امران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس وجود المتقدم الى ذات المتاخر
فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضهما ايضا اعتباريا فلا وجود للمتضايفين
في الخارج بل في الذهن وهما معا فيه فالتكافؤ بين المتضايفين الحقيقيين وكذا بين المشهوريين
بحسب الوجود الذهني فانهما معا فيه واما معروضهما اذا اخذ وحدهما فقد يكونان
كالمالك والمملوك والاب والابن والمتقدم والمتاخر وليس كلامنا في

ذات المعروض وحده. ولعرض الاضافة للموجودات اجمع للواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالاطول والكيف كالاحر والاين كالاعلى والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا وثبوتها ذهني جمهور المتكلمين وبعض الحكماء الى انه لا تحقق للاضافة في الخارج ووافقهم المصنف واستدل عليه بوجوه اشار الى الاول منها بقوله والا تسلسل يعني ان الاضافة لو كانت موجودة في الخارج لكانت في محل و حلولها في المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة لها حالة فيها فننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في الامور الموجودة. ولا يتبع تعلق الاضافة بذاتها اشارة الى جواب اعتراض ربما يورد على هذا الدليل فيقال ان ربما سلمنا احتياج في كونه مضافا الى اخرى العارضة له واما الابوة فلا تحتاج في كونها مضافة الى اضافة اخرى عارضة لها بل هي مضافة بذاتها فلا يتسلسل الاضافات والجواب ان التسلسل ليس من جهة بل من حيث ان الابوة لا محالة حالة في محل فيعرض لها اضافة اخرى بالقياس اليه كما مر ويتسلسل لا محالة لما كان مفهوم الابوة مغايرا لمفهوم حصولها في محلها كان حصول الابوة فيه صفة زائدة عليها واما حصولها في محل فليس له مفهوم وراء كونه حصولا في ذلك فلا جرم كان حصول ذلك الحصول في المحل نفس ذاته على قياس ما مر في وجود الوجود لانا نقول حصول الشيء في محل يستحيل ان يكون عين ذلك الشيء وكيف لا وتحقق الشيء في نفسه متقدم بالذات على حصوله في محله ولا يتصور تقدم الشيء على نفسه واشار الى الثاني بقوله ولتقدم وجودها عليه ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الوجود ممتازة عنها بخصوصيتها وما لم تتصف تلك الخصوصية بالوجود لم يكن الاضافة موجودة لكن الاتصاف اضافة مخصوصة موقوف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه وما يقال من ان الاتصاف من قبيل النسب المطلقة لا من قبيل النسب المتكررة التي هي الاضافة فلا يلزم من تقدمه على وجود الاضافة تقدم الشيء على

بين بين او لا خفاء في ان اتصاف شيء بصفة نوع اضافة بين الموصوف والصفة كالابوة بين الاب والابن واشار الى الثالث بقوله ولزوم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد يعني لو كانت الاضافة موجودة للزم ان يوجد لكل عدد اضعاف لا نهاية لها بحسب نسبها من الاضعاف الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وكذا الثلثة والاربعة و غيرهما من مراتب الاعداد واعترض عليه بان الاضافات اللازمة لكل مرتبة من مراتب الاعداد ولا ترتب بينها وان كانت مراتب الاعداد في انفسها مرتبة واشار الى الرابع بقوله وتكثر صفاته تعالى يعني لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان لزم تكثر صفاته تعالى الى حد لا يتناهى والتالي باطل بيان الملازمة ان الله تعالى بالنسبة الى كل من الموجودات اضافة فتكثر الاضافات حسب تكثر الموجودات واعترض عليه بان بطلان التالي انما هو على برهان التطبيق ورد عليه ان هذه الاضافات العارضة له تعالى بالنسبة الى الموجودات لا ترتب بينها وانما هو على ان الكل متعين على ان ليس له صفات موجودة غير متناهية كان حلا للابرام وقد يستدل بانه لو وجدت الاضافة لزم اتصاف البارى تعالى بالحوادث لان له مع كل حادث اضافة ولا شك انها انما تحدث بعد حدوث الحادث واجيب عن الوجوه الاربعة ان القائل بوجود الاضافة ليس قائلا بوجود افرادها كلها بل بوجودها في الجملة فجاز ان يكون بعضها موجودا دون بعض ويخص كل مضاف مشهوري بمضاف حقيقي يعني المراد ان يكون مضاف حقيقي واحد يشمل مضافين مشهورين فان المضاف الحقيقي عرض والعرض الواحد لا يقوم بموضوعين بل اذا تعلق المضاف الحقيقي بمحل وحصل من مجموعهما مضاف مشهوري وجاز ان يتعلق مضاف حقيقي اخر بمحل اخر ويحصل من مجموعهما مضاف مشهوري اخر فيعرض له الاختلاف والاتفاق احد المضافين الحقيقيين ان كان من صنف مخالف لصنف الاخر كانا مختلفين كالابوة والبنوة والا كانا متفقين كالاخوة من الجانبين وانما فرع الاختلاف والاتفاق

على اختصاص كل واحد من المضافين المشهورين بما يعرضه من المضاف الحقيقي اذ لولا
هذا الاختصاص كان الحاصل في الموضوعين صفة واحدة بالشخص فلا يكون هناك
تغاير فضلا عن الاختلاف والافتراق ثم اختصاص المضاف المشهوري بالحقيقي
اما باعتبار امر زائد في الطرفين اي باعتبار امر حقيقي موجود في كل منهما مثال الاول
العشق فان اختصاص العاشق بالعاشقية من جهة ادراكه جمال المعشوق واختصاص
المعشوق بالمعشوقية من جهة جماله ومثال الثاني العلم فان اختصاص العالم بالعالمية من
جهة العلم الذي هو صفة حقيقية واختصاص المعلوم بالمعلومية لا يفتقر الى حصول صفة
حقيقية في المعلوم والا لزم اتصاف المعدومات بل الممتنعات بالصفات الحقيقية
ومثال الثالث اليمين والشمال فان الاتصاف بالتيامن والتياسر لا يكون باعتبار
صفة حقيقية في شيء منهما الرابع من اجناس العرض الاين وهو النسبة الى المكان
يعني كون الشيء في الحيز والمتكلمون يعبرون عن الاين بالكون ويعترفون بوجوده
وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبية وقد حصروه في اربعة انواع والى هذا
اشار بقوله وانواعه اربعة عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اولا وعلى الاول اما ان يكون
بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق والا فالاجتماع واعترض بامكان تخلل الخلاء
دون الجوهر فيشمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء فانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان
وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فهو السكون وان كان مسبوقا بحصوله
في حيز آخر فهو الحركة فالسكون حصول ثان في حيز اول والحركة حصول اول في
حيز ثان واورد ان الحيز في السكون قد لا يكون كذلك بل يعدم الا في الساكن الذي
لا يتحرك قطعا فلا يحصل في حيز ثان وكذا اول الحصول في الحركة لجواز ان ينعدم
المتحرك في آن انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان فان قيل اذا اعتبر في الحركة
المسبوقية بالحصول في حيز آخر لم يمكن الخروج من الحيز الاول بحركة مع انه حركة وفاقا
قلنا انما يلزم ذلك لو لم يمكن الخروج من الحيز الاول بعد الحصول الاول في

الحيز الثاني على ما صرح به الآمدي وتحقيقه ان الحصول الاول في الحيز الثاني من حيث
الانتهاء اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة عنه
ولما كان قولهم حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اولا اما ان يكون
مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز او يكون مسبوقا بحصوله في حيز آخر ممنوعا لجواز ان
لا يكون مسبوقا بحصول اصلا ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان لا تنحصر في
الاربعة كما اذا فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه جوهرا آخر فكونه في
اول زمان حدوثه ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق وذهب القاضي
وابو هاشم الى انه سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون
بالاتفاق واللبث امر زائد على السكون غير مشروط فيه فيجوز واحتج الخصم بانه ان
كان حصولا اول في حيز ثان فحركة والا فسكون فقد حصل في السكون الكون في
اول زمان الحدوث واعترض الآمدي بانا لا نسلم تماثل الحصولين واشتراكهما في
كون كل منهما موجبا لاختصاص ذلك الجزء لا يوجب التماثل الا اذا كان ذلك اخص صفاتهما
النفسية ولو سلم فالحصول الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا فلو كان مماثلا للحصول الثاني
لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قائل به واعلم ان اطلاق الانواع على الاكوان
الاربعة مجاز لان حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز واحدة والامور المميزة
نسب وعوارض تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات لا فصول منوعة
بل ربما لا توجب تعدد الاشخاص فان الكون المتشخص قد يكون اجتماعا بالنسبة الى
آخر والحركة كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة قدماء الفلاسفة عرفوا
الحركة بانها خروج من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا يسيرا او لا دفعة ونقض بما
ان معنى التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون في آن وهو طرف
الزمان وهو مقدار للحركة فيكون تعريفا دوريا فغيروها بما ذكره المصنف وقال بعض الفضلاء
ان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج وسائر التصورات اولية لاعانة الحس
عليها واما الآن والزمان فمناسبان لهذه الامور في الوجود لا في التصور فخاف

ان يعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية المتصورة ثم يحصل الحركة معرفة للآن والزمان
اللذين هما سببا هذه الامور في الوجود واستحسنه الامام الرازي والمراد بالكمال
ههنا الحاصل بالفعل وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان الشيء في القوة ناقصا وبالفعل
تام بالقياس اليها وهذه التتمة لا يقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها
وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لاحقا بما حصل فيه لكنه ليس معتبرا ههنا اولا يحسن ان يكون
الحركة كمالا ثانيا صاحبها ولا خفاء في ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها
كمالا له واحترز بقيد الاولية عن الوصول فان الجسم اذا كان في مكان مثلا وهو ممكن الحصول
في مكان آخر كان له امكانان امكان الحصول في ذلك المكان وامكان التوجه اليه وهما
كمالان والتوجه متقدم على الوصول فهو كمال اول والوصول كمال ثان ثم ان الحركة تفارق
سائر الكمالات من حيث انها لا حقيقة لها الا التوجه الى الغير والسلوك اليه فلا بد من
مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه ومن ان لا يكون ذلك المطلوب حاصلا
بالفعل اذ لا توجه بعد حصول المطلوب فالحركة انما يكون حاصلة بالفعل اذا كان المطلوب حاصلا
بالقوة فهي كمال لما هو بالقوة لكن من حيث هو بالقوة لا من حيث انه بالفعل ولا من حيثية
اخرى كسائر الكمالات فان الحركة لا يكون كمالا للجسم في حقيقته او في شكله او كونه ب
ل من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة اعني الحصول في المكان الآخر واحترز به
عن كمالات التي ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي لم يصل
الى المقصود لكن لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل واعترض بان تصور
الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا
وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة في تعريفها فمما لا يتصورها الا الاذكياء من
الناس واجيب عنه بجوابين احدهما ان ما اورد في التعريف دال على تصورها
والتصديق بحصولها للاجسام لا على تصور حقيقتها وثانيهما ان هذا التعريف
للحركة بمعنى ... اذ يحصل صورها عند العقل بل هو للمجيب وتبيين للمعنى
المسمى بالحركة آنية كانت او غير آنية فلا يعرف كون تصوره اخفى من تصور ما ذكر

اقول كلا الجوابين لا يدفع العلل او لا يدفع المحذور الذي هو التعريف بالاخفى ولكن
ان يقال قد يتصور شيء بوجوه بعضها اجلى وبعضها اخفى وقد يورد فيما يحصل تصوره
بالوجه الخفي امور هي اخفى من المعرف بالوجه الجلي لكنها اجلى من المعرف بهذا الوجه الخفي
واعترض ايضا بان هذا الحد لا يصدق على الحركة المستديرة الازلية الابدية على زعمهم
اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس لها كمال اول وثان نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع
واعتبر ما قبله دون ما بعده كانت الحركة السابقة كمالا اولا بالقياس الى ذلك الوضع الا
ان هذا المنتهى بحسب الوهم دون الواقع ويكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد من الحدود
الواقعة في اثناء مسافة الحركة وجعل ذلك منتهى للحركة السابقة عليه ولا شبهة في ان
المتبادر من التعريف ان يكون الحركة كمالا اولا بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط وحصول
الجسم في مكان بعد آخر هذا التعريف على راي المتكلمين وتقييد الحصول بالمكان مبني على
انهم لا يثبتون الحركة في سائر المقولات والمراد على ما ذكرنا انما هو الحصول الاول
في المكان الثاني فاندفع الاعتراض بان الحركة تنقطع عند الحصول في الحيز الثاني لانها
انما تنقطع في الآن الثاني لا في الآن الاول ووجودها ضروري لفظ الحركة يطلق على
معنيين الاول صفة بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى ولا يكون في حيز آنين
بل يكون في كل آن في حيز آخر ويسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث
اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه
او بانها كون الجسم فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله
في آنين يحيطان به والحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج فانا نعلم قطعا ونحس ان
للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له في المبدأ ولا في المنتهى بل فيما بينهما مستمرة من اول
المسافة الى آخرها لكن يختلف نسب المتحرك الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة
وباعتبار نسبها الى تلك الحدود سيالة وهي بواسطة استمرارها وسيلانها تفعل في
الخيال امرا ممتدا غير قار يطلق عليه الحركة بمعنى القطع وهي الحركة بالمعنى الثاني فانه لما ارتسم
نسبة المتحرك الى الحيز الثاني في الخيال قبل ان يزول نسبته الى الحيز الاول عنه يتخيل امر ممتد

منطبق على المسافة التي بين المبدأ والمنتهى كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة
او ممتدة في الحس المشترك فترى لذلك خطا او دائرة والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الآن
في التوهم لاستحالة وجودها في الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم توجد
الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة اقول الحركة توجد في زمان يحده
آنان آن حصول المتحرك في المبدأ وآن وصوله الى المنتهى فان قيل الحركة لا تتصف
بالوجود قبل الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول اليه لما ذكرنا آنفا ولا بعده
وذلك ظاهر فلا تتصف بالوجود اصلا اقول ان اردت بقولك قبل الوصول الى
المنتهى لا بحده ونهايته فان قيل الحركة الموجودة لا تكون عبارة عن التوسط
المطلق لانه امر كلي ولا وجود للكليات في الخارج فاذن الحركة الموجودة هي الحصول
في حد معين وذلك الحصول آني غير منقسم في امتداد المسافة فهذا الحصول ان لم يتعدد
لم توجد الحركة لان المتحرك في الآن مثلا ان كان له من مبدأ المسافة الى منتهاها الا آن
واحد فلا حركة له في الآن بل هو ساكن مستقر على آن واحد وان تعدد فتلك
الحصولات المتعددة ان اتصل بعضها ببعض بحيث لا يكون هناك فاصل لزم تتالي
الآنات وتركب المسافة من الحدود التي لا تنقسم وقد عرفت بطلانه وان لم يتصل
بعضها ببعض كذلك كان هناك زمان سكون فلا يكون الجسم في ذلك الزمان متحركا
ولا متوسطا بل واصلا الى المنتهى وهو باطل قلنا يجب بان تشخص الحركة باعتبار
تشخص الموضوع والزمان وما فيه الحركة فاتحاد هذه الامور موجب لتشخص الحركة فالحركة
الواحدة بالشخص هي التوسط الحاصل لموضوع واحد بالشخص في زمان واحد في
مقولة واحدة ويلزم من ذلك ان يكون بين مبدأ ومنتهى معينين واختلاف نسب
التوسط المتشخص الى حدود المسافة بحيث يكون المتحرك في كل آن في حد آخر لا يوجب
تعددا في ذات هذا المتشخص بل في عوارضه واحواله فان قيل تلك النسب الحاصلة
للمتحرك الى حدود المسافة ان كانت متعاقبة متصلة بلا فاصل لزم ما ذكرتموه من تتالي
الآنات والحدود وان لم يكن متصلة كان هناك زمان سكون قلنا هذه النسب الى

تعرض للحركة في الآنات الى الحدود المفروضة في المسافة امور اعتبارية فعدم اعتبارها
لا يقدح في وجود الحركة التي هي في ذاتها بحيث اي حد يفرض في مسافتها يعرض
لها هناك نسبة في آن تخالف النسبة التي يمكن ان تعرض لها في حد وآن سابقين
او لاحقين فاتضح ما ذكرنا ان الحركة بمعنى التوسط واحدة بالشخص مستمرة فيما بين المبدأ
والمنتهى وحصل الجواب عن شبهة مشهورة في الحركة وهي ان المتحرك في الآن مثلا
ان كان له من مبدأ المسافة الى منتهاها الا آن واحد فلا حركة له في الآن بل هو ساكن
مستقر على آن واحد وان كان له اكثر من آن تعدد فاما ان يستقر على واحد منها في
اكثر من آن واحد فقد انقطعت الحركة واما ان لا يستقر فلا يكون في كل آن الا آنا
واحدا فتلك الاكوان الآنية اما متعاقبة او متتالية فيلزم تتالي الآنات وهو باطل و
اما متفاصلة بزمان لم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الاكوان فيلزم انقطاع الحركة
الاينية وكذا في الحركة الكيفية والكمية والوضعية لانا نعلم ان للمتحرك من مبدأ المسافة
الى منتهاها امرا واحدا مستمرا هو كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر تختلف
نسبته الى حدود المسافة وتتعدد بحسب تعددها وكما ان حدود المسافة بحسب الفرض
كذلك تعدد الاكوان بالفرض وكما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان ليس بينهما
مسافة اصلا كذلك لا يمكن ان يفرض في ذلك الامر المستمر آنان متصلان بل
كما ان بين كل كونين مفروضين فيه يمكن ان يفرض بينهما اكوان غير متناهية كما ان كل نقطتين مفروضتين صبب
على خط يمكن ان يفرض بينهما نقط غير متناهية فلا يلزم تتالي الآنات ولا انقطاع الحركة
لكون المتحرك ساكنا وكذا للمتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة وفي كل آن
يفرض يكون هناك كيفية اخرى فرضا ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفية غير القارة
كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين مفروضتين فيها يمكن ان يفرض بينهما كيفيات
غير متناهية فلا يلزم شيء من المحذورات اولا القول بان للمتحرك في الالوان المتباينة
بنوع لونا واحدا من اول الحركة الى منتهاها مما يأباه الضرورة وعن شبهة اخرى تقريرها
ان الحركة لو حصلت في الاعيان لامتنع اما ان يكون شيء منها موجودا في الحال او لا يكون

والثاني باطل لانها لو لم تكن شي منها موجودا في الحال لم تكن موجودا في الماضي ولا في
المستقبل ايضا لان الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل هو
الذي يوجد في الحال وكذا الاول لان الموجود في الحال ان كان منقسما كان احد جزئيه
سابقا على الآخر لان الاجزاء المفروضة للحركة غير موجودة معا لا فاعرفا رالذات
فلا تكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها بل احد جزئيها وان لم ينقسم لزم الجزء
الذي لا يتجزى لانها منطبقة على المسافة لان المنطبق على المسافة انما هي الحركة بالمعنى
الثاني فهي ارانه لا وجود لها في الاعيان اقول يمكن التفصي عن هذه الشبهة بوجه آخر
وهو ان يقال لفظ الحال يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما الآن الذي هو الفصل
المشترك بين الزمان الماضي والمستقبل والثاني القطعة من الزمان المركبة من اواخر الماضي
واوائل المستقبل ويختلف مقدارها بحسب اختلاف الافعال التي تضاف اليها فمنشأ
الشبهة اشتباه احد المعنيين بالآخر فان قوله الموجود في الماضي هو الذي وجد في
الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال انما يستقيم في الحال بالمعنى الثاني
وقوله فلا تكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها بل احد جزئيها انما يستقيم في الحال
بالمعنى الاول فاحدى المقدمتين في محل المنع على اي حال **وتتوقف** اي الحركة على ستة
امور احدها ما منه الحركة وهو المبدا وثانيها ما اليه الحركة وهو المنتهى واليهما اشار بقوله
على المتقابلين لان المبدا والمنتهى متقابلان حيث لا يجتمعان في شي واحد من جهة واحدة
وثالثها المتحرك ورابعها المحرك واليهما اشار بقوله **والعلتين** لان المتحرك هو العلة القا[بلية]
والمحرك هو العلة الفاعلية وخامسها المقولة التي يقع فيها الحركة والنسبة اشار بقوله **و**
المنسوب اليه لان الحركة منسوبة الى المقولة التي وقعت فيها الحركة وسادسها الزمان
فان الحركة لابد لها من زمان يقع فيه الحركة واليه اشار بقوله **والمقدار** واراد بتوقف
الحركة على تلك الامور انه لابد في تحقق الحركة منها على سبيل الحاجة والا فالزمان لما كان
مقدار الحركة على زعمهم كان متوقفا على وجود الحركة فكيف يتوقف هي عليه وايضا منتهى
الحركة التي يتبين فلا يتصور يتوقف الحركة عليه واما ان الحركة لابد لها في تحققها من هذه

الامور الستة فلان الحركة من حيث انها عرض لابد لها من موضوع هو علة قابلية للحركة
ومن حيث انها ممكنة لابد لها من علة فاعلية ومن حيث انها امر ممتد عرفا راو مستمر
لهذا الامر الممتد لابد لها من زمان ولابد لها ايضا لذلك من مسافة اوما يجري مجراها
واما استلزام الحركة للمبدا والمنتهى فانما يظهر للحركة الحادثة المنقطعة بالفعل واما الحركة
الدائمة المستمرة ازلا وابدا كحركات الافلاك على راي الحكماء فلا يتصور لها ثبوت مبدا
ولا منتهى بالفعل نعم اذا فرض فيها قطع دورات مخصوصة امر فرض لها مبدا ومنتهى و
لا شك ان الحركة الموجودة بالفعل لا يتوقف على ما لا وجود له بالفعل ولا يستلزمه ايضا
فالحركة لا يستلزم المبدا والمنتهى الا ان يراد انها مستلزمة لامكان فرضهما بعرض انقطاعها
في جهتي امتدادها كما ذكرنا وما قيل من ان الحركة لما كانت كمالا كان لها خروج
من حال يكون الحركة عندها بالقوة فلك هي المبدا وما منه مردود بان الكمال لا يجب
كونه مسبوقا بالقوة وكذا ما قيل من انها لما كان لها كمال بان يتادى اليه فذلك هو
المنتهى مردود بجواز ان لا يترتب عليها ذلك الكمال الثاني ابدا فلا يكون لها منتهى
بالفعل **وما منه وما اليه قد يتحدان محلا** يعني ان محل مبدا الحركة قد يكون بعينه محل
منتهاها وذلك في الحركة المستديرة فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدير كالفلك
يكون مبدا للحركة ومنتهى لها فان المتحرك منها هي بعينها حركة اليها **وقد يتضادان ذاتا**
وعرضا يعني قد يكون مبدا الحركة ومنتهاها متضادين بالذات كالحركة من السواد
الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد يكونان متضادين بالعرض كالحركة من المركز
الى المحيط وبالعكس فان ذات كل واحد من المبدا والمنتهى نقطة ليس منهما تضاد
بالذات بل بالعرض بواسطة عروض عارضين متضادين احدهما القرب من الفلك
والآخر البعد عنه ولا شك ان مبدا الحركة ومنتهاها لكل منهما ذات ومفهوم
هذا الذي ذكره حكم ذاتيهما واما حكم مفهوميهما فهو الذي اشار اليه بقوله **ولهما اعتباران**
متقابلان احدهما بالنظر الى ذاتيهما لان له المبدا والمنتهى اما ان يكونا معتبرين بالقياس
الى ذي المبدا وذي المنتهى واما ان يعتبر كل منها بالقياس الى الآخر فالاول على

سبيل التضايف والثاني على سبيل التضاد اما ان الاول على سبيل التضايف
فلان المبدا انما يعقل بالقياس الى ذي المبدا وذو المبدا انما يعقل بالقياس الى
المبدا واما ان الثاني على سبيل التضاد فلانهما معا متقابلان لما ذكرنا وليس احدهما
عدم الآخر فهما اما متضايفان واما متضادان لكن ليس كل من يعقل مبدا الحركة يعقل
منتهاها فعلم انهما متقابلان بالتضاد واشار الى الاعتبار الاول بقوله احدهما بالنظر
الى ما متقابلان لكان المبدا والمنتهى انما متقابلان لذي المبدا وذي المنتهى ولو اتحدت
العلتان لتبع المعلول لهم لا شك ان المعروض الحقيقي للحركة الاينية والوضعية هو
الجوهر الحالي للمكان المتصف بالوضع اعني الصورة الجسمية التي هي جوهر ممتد في
الجهات الثلث فاطلاق الجسم بمعنى الصورة هو القابل في داره للحركة المتصف حقيقة
بالمتحركية واما الهيولى والصور النوعية والاعراض الحالة فيها فهي متحركة بها تبع
الحركتين تبعا وبالعرض والمعروض الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التي هي
محل للمقادير والكيفيات فاما اما فهي متصفة بهاتين الحركتين اصالة وبالذات
وما جاورها يتصف بها على سبيل التبع وبالعرض واذا تمهد هذا فنقول لا يجوز
ان يكون المحرك هو نفس المتحرك اي لا يجوز ان يكون الشيء الذي عرضت له الحركة
حقيقة هو الشيء الذي عرضت له الحركة حقيقة واستدل على ذلك بوجهين
الاول ان الامر المستمر لا يجوز ان يكون علة محركة اي فاعلة للحركة والا لكان علة للجزء
الاول منها فيدوم ذلك الجزء بدوام ذلك المستمر فلا يوجد الجزء الثاني منها لان اجزاء
الحركة لا تجتمع في الوجود فلا يتحقق الحركة المركبة منهما وهو المراد بقوله لامتناع المعلول اي
الحركة ولا شك ان المحرك امر مستمر فلا يكون علة محركة وانت تعلم ان هذا انما يدل
على ان الامر المستمر لا يكون وحده علة مستلزمة لوجود الحركة فيلزم منه ان لا يكون المحرك
الذي هو مستمر محركا بنفسه كافيا وحده في هذا التحريك لكن لم لا يجوز ان يكون مقتضيا
لوجود الحركة بشرط زوال حالة طبيعية ويكون تجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد
من تلك الحالة الملائمة كما زعمتموه في الطبيعة التي هي محركة عندكم للجسم مع كونها

مستمرة واصله تبين ان الحركة الموجودة في الخارج هي الحالة المسماة بالتوسط وانها
مستمرة الوجود باقية بشخصها الى منتهى المسافة وانها لا جزء لها بحسب امتداد
المسافة وان النسب العارضة لها بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة
عوارض مفارقة اياها لا تعددها تعددا شخصيا فلم لا يجوز ان يكون المحرك المستمر مقتضيا
لوجود هذه الحركة المستمرة قال الكاتبي غرض المستدل تنبيها ان المحرك للجسم المتحرك
ليس هو الجسم لذاته واذا اعتبر في اقتضاء الجسم للحركة زوال حالة ملائمة او شرط
آخر لم يكن المحرك ذات الجسم بل مع زوال تلك الحالة فلا يتوجه في ذلك الغرض لكن لا نم
هذا الدلالة على ان في الاجسام قوى هي مبادي حركاتها والثاني ان الجسم المتحرك لو كان
هو المحرك بعينه لزم الحركة جميع الاجسام وفي جميع الاوقات وهو المراد بقوله دعم والتالي
باطل لانا نشاهد بعض الاجسام ساكنا دائما وبعضها ساكنا في بعض الاوقات بيان الملازمة
ان ذات الجسم لو كان مقتضيا للحركة لسبب الحركة معها وذات الجسم فلا يوجد جسم لم يتحرك
دائما ولا يخفى ان هذا الدليل مبني على اشتراك الاجسام في حقيقة واحدة هي الجسمية المطلقة
المقتضية للحركة بعينها وهو ممنوع لجواز ان يكون الاشياء حقائق مختلفة متشاركة في
كونها جواهر ممتدة في الجهات فيقتضي بعضها الحركة بنفسه دون بعض آخر وعلى تقدير التساوي
في الجسمية جاز ان يكون اقتضاؤها للحركة مشروطا لا يعم ولا يدوم فلا يلزم من كون
الجسم المتحرك هو المحرك بعينه ان يعم الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات ولما كان
منها مظنة سؤال وهو ان يقال الطبيعة امر مستمر الوجود كالمتحرك وعام للاجسام ولم
يلزم من اقتضائها للحركة استمرار الحركة ولا عموم الحركة بالنسبة الى جميع الاجسام
وفي جميع الاوقات فلم لا يجوز ان يكون الجسم المتحرك ايضا محركا مقتضيا للحركة ولا
يلزم شيء مما ذكرتم في الدليلين فانتقض الدليلان كلاهما اجاب بقوله بخلاف
الطبيعة المختلفة المستلزمة في حال يعني ان الطبيعة مختلفة في الاجسام مستلزمة للحركة
لا مطلقا بل في حال من الاحوال وهو الخروج عن المكان الطبيعي مثلا فيقتضيها لتحصيل
عنه فلا يكون لذاتها مقتضية للجزء الاول حتى يبقى الجزء الاول ببقائها بل يقتضي الجزء

الاول لتحصل لها الجزء الثاني فلا يبقى الجزء الاول ببقاء الذات ولا يلزم عموم الحركة في جميع
الاجسام لاختلاف الطبيعة المقتضية فيها ولا في جميع الاوقات لجواز استفادة الحال الى الحال
التي يكون الطبيعة مقتضية للحركة فيها ولا يخفى ان هذا الجواب كما يكون جوابا عن
النقض يكون جوابا عن اصل الدليل كما اسلفنا في الجواب عنها **والمقولات التي**
اربع اي المقولات التي تقع فيها الحركة اربع الاين والوضع والكم والكيف وباقي
المقولات لا تقع فيها الحركة واشار الى بيان ذلك بقوله **فان بسايط الجواهر توجد دفعة**
ومركباتها تتقدم بعدم اجزائها والمضاف تابع وكذا متى واحدة دفعة ولا يتعقل حركة
في مقولتي الفعل والانفعال يعني ان مقولة الجوهر لا تقع فيها حركة لان الجوهر اما
بسيط او مركب وبسايط الجوهر انما توجد وتفسد دفعة لا تدريجا بيان ذلك ان المراد
بحركة شيء في مقولة ان ذلك الشيء بعينه ينتقل من نوع من تلك المقولة الى نوع اخر منها
او من صنف من نوع الى صنف اخر منه او من فرد من صنف الى فرد اخر منه فالجوهر
ان لم يكن حالا في جوهر اخر لم يتصور وقوع الحركة فيه بالمعنى المراد من وقوع الحركة في
المقولة وان كان حالا في جوهر اخر فالجواهر التي ينتقل فيها المتحرك من نوع الى نوع
او صنف الى صنف او فرد الى فرد لا يوجد شيء منها في زمان والا لما وقعت الحركة
حال الحركة لان الاستقرار في الزمان ينافي الحركة واذا كان كل منها في آن فلا بد
من ان يكون من جوهرين متعاقبين كل منهما في آن زمان لا يكون شيء منها موجودا
او لا يكون والثاني يلزم منه تتالي الآنات وهو محال والاول يلزم منه ان لا يكون
ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو محال بالضرورة اما الملازمة فلان المتحرك اما جسم
او مادة ولا وجود لهما مع زوال الصورة الجوهرية فان قيل هذا الدليل منقوض
بالحركة في الكيف وغيره من المقولات اجيب بان بقاء الموضوع بدون الكيفيات
وساير الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عن الكيفيات المتعاقبة مثلا انتفاء المتحرك
حال كونه متحركا كما لزم من خلو المتحرك عن الجواهر المتعاقبة انتفاؤه على ما مر واعترض
عليه بانه وان لم يلزم ههنا ذلك المحال لكنه يلزم محال آخر وهو انه اذا خلي الموضوع

في زمان عن الكيفيات مثلا لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف لان الحركة كما
تنتفي بانتفاء المتحرك تنتفي بانتفاء ما فيه الحركة من الكيفيات وغيرها بل يلزم ان لا يكون
هناك الا كيفيات هي موجودات آنية لا يوجد شيء منها في الازمنة الواقعة بين تلك
الآنات فان سميت مثل هذه الموجودات المتعاقبة حركة فلنسم مثل صيرورة الارض
دفعة نارا ثم هواء كذلك ثم نارا كذلك ايضا حركة وايضا لم تكن الحركة منطبقة على الزمان
ولا منقسمة بانقسامه وقد مر مرارا ان الحركة والزمان والمسافة متطابقة بحيث ينقسم
كل منها بانقسام الآخر ويكون قطعة منه بازاء قطعة من الآخر مثل هذه لا يكون حركة
لا استقرار لازم الحركة عنها ولا تخلص الا بان يقال كما ان للمتحرك الاينى فيما بين المبدأ والمنتهى
اين واحد مستمر لكنه غير مستقر يمكن ان يفرض للجسم بسبب استمراره وعدم استقراره
اينات متناسبة كل واحد منها يعرض في آن فقط وكذا للمتحرك الكيفي فيما بين مبدأ حركته
ومنتهاها كيفية واحدة سيالة يمكن ان يفرض فيها كيفيات غير متناسبة يعرض كل منها
في آن فقط وكذا الحال في الحركة الوضعية والكمية فتعدد افراد الاين والكيفيات
والاوضاع والكميات في الحركة انما هو بالقوة دون الفعل كالنقط التي يمكن
فرضها في خط واحد متصل وكما اذا فرض عليه نقطتان وجب ان يكون بينهما خط
يمكن ان يفرض فيه ايضا نقط لا تقف على حد كذلك اذا فرض في الحركة اينان
او كيفان وجب ان يكون ما بينهما بحيث يمكن ان يفرض فيه اينات او كيفيات لا تقف
على حد فالاولى ان يقال هذا الحال البيان الذي يتبدل افراده على محله مع بقائه بشخصه
لا بد ان يكون عرضا لتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة في الجواهر واعترض عليه بان
المادة الشخصية العنصرية انما تتوقف على مطلق الصورة لا على صورة شخصية فجاز ان
تتبدل عليها الصورة الحالة فيها على نحو تبدل الكيفيات مع بقائها بشخصها فيكون
حركة في الجوهر كما في الكيف والفرق بينهما هو ان موضوع الكيف يجوز ان يخلو
عن تلك الكيفيات باسرها مع بقائه موجودا بشخصه بخلاف المادة اذ لا يجوز
خلوها عن تلك الصور باسرها مع بقائها موجودة وهذا القدر كاف في كون تلك

الصور جواهر متقومة لمحلها فليس يلزم من تبدل الحال في الوجه المذكور أن يكون محله متقوما
بدونه حتى يلزم كونه عرضا كما زعمتم والجواب أن الهيولى لا تتحصل ذاتا معينة بالفعل
إلا أن تتصور بصورة معينة في الذات إذ لم تكن متحصلة بالفعل لم تتصور تحركها من شيء
إلى شيء فإذا تحركت الهيولى فلا بد أن لا يكون حال تحركها متحصلة بالفعل أي متصورة بصورة
معينة من ابتداء الحركة إلى انتهائها فيمتنع أن تتحرك في الصورة بالضرورة لا يقال يلزم من وجود
تحصلها بالفعل حال تحركها لكن لم لا يجوز أن يكون تحصلها بالفعل بصور متعاقبة لا بصورة واحدة
فلا يلزم امتناع الحركة في الصورة عليها لأنا نقول هي مع إحدى تلك الصور ذات متحصلة
ومع الصورة الأخرى ذات متحصلة أخرى وليس لشيء من تلك الذوات المتحصلة حركة
وانتقال من حالة إلى حالة أخرى وليس هناك حركة أصلا فتأمل وهذا الجواب كما ترى مبني
على أن الهيولى ليست إلا شيئا بالقوة لا تتحصل موجودة إلا بالصورة المعينة
وذلك لما تقدم من أنها في وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصور فلو كانت
في ذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك وللبحث في ذلك مجال وأيضا إنما تم البيان
في عدم حركة الهيولى في الصور الجسمية ولا يتم في عدم حركتها وحركة الجسم في الصور
النوعية والجسمية وأما الجواهر المركبة فوقوع الحركة فيها إما أن يكون بوقوعها في بعض بسائطها
وحده أو في جميعها معا وقد عرفت استحالته فلا حركة في الجواهر المركبة أيضا وأما
ذكره من أنها تنعدم بانعدام جزء منها فمنشأه أنه إن وقعت الحركة في جوهر مركب آخر
وانعدامه إنما يكون بانعدام جزء من أجزائه وانعدام كل جزء منها دفعي لما مر من امتناع
الحركة في الجواهر البسيطة فانعدام المركب أيضا دفعي فلا حركة فيه وأما المضاف فهو
طبيعة مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه فإن كان معروضه قابلا للحركة كان المضاف
أيضا قابلا لها وإلا فلا لأنه لو بقي على حالة واحدة عند تغير الموضوع أو تغير مع عدم تغير
موضوعه لكان المضاف مستقلا بالمفهومية وقد فرض خلافه وعلى هذا فإن كان
الإضافة عارضة لإحدى المقولات الأربع وقعت الحركة فيها تبعا لها كما إذا فرض
أن ما أشد سخونة من الآخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونته أضعف من سخونة الآخر

فقد انتقل من نوع من الإضافة أعني الأشدية إلى نوع آخر منها أعني الأضعفية انتقالا
تدريجيا فقد تحرك الجسم في الإضافة تبعا لحركته في معروضها الكيفي أعني السخونة التي
هي من الكيف وكذلك إذا كان جسم في مكان أعلى ثم تحرك في الأين حتى صار في مكان
أسفل أو كان أصغر مقدارا من جسم آخر ثم تحرك في الكم حتى صار أعظم مقدارا منه أو كان في
أشرف أوضاعه ثم تحرك منه إلى وضع هو أخس أوضاعه فقد انتقل الجسم في هذه الصور
أيضا من إضافة إلى أخرى تدريجا تبعا لحركته في معروضها وكما لا يتصور بقاء هذه
الإضافات مع تغير موضوعاتها في أنفسها لا يتصور أيضا انتقال الجسم وتغيره في هذه الإضافات
مع بقاء موضوعاتها على حالها لما عرفت من أنها لو تغيرت في أنفسها بلا تغير في
موضوعها لاستقلت بالمفهومية وكذا متى طبيعة غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه
لما ذكرنا في المضاف واعترض بأن هذا الدليل بعينه جار في سائر الأعراض النسبية
لعدم استقلالها بالمفهومية فإن الأين والوضع من الأعراض النسبية مع وقوع الحركة
فيهما بلا تبعية لشيء والجواب أن ليس معنى عدم استقلال المضاف ومتى بالمفهومية مجرد
كونهما نسبيين حتى يرد النقض بسائر الأعراض النسبية بل معناه كونهما تابعين لمعروضهما في
الأحكام والحد فيمنع وقوعه فلا يقع فيهما حركة واعترض بأن النعامة إذا تحركت
إلى الصعود أو النزول فلا شك أنه يتغير نسبة حاطتها تبعا لحركتها في الأين وأما مقولتا
أن يفعل وأن ينفعل فقال الشيخ أبو علي في بعضهم فيهما الحركة والحق بطلانه فإن المنتقل من
التسخن إلى التبرد مثلا لا يكون تسخنه باقيا وإلا لزم التوجه إلى الضدين معا فإن التبرد
توجه إلى البرودة والتسخن توجه إلى السخونة ومن المحال أن يكون الشيء الواحد في الزمان
الواحد متوجها إلى الضدين وإذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد إلا بعد وقوف
التسخن فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الأينيتين المتضادتين فلا يكون انتقال حركة
من التسخن مثلا إلى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخن والتبريد أقول إن هذا
الدليل لا يفيد بطلان الحركة في مراتب التسخن أو التبرد فقط من غير انتقال من أحدهما إلى
الآخر مع أنه منقوض باستحالة الجسم من السخونة إلى البرودة بأن يقال إن المنتقل من السخونة

الى البرودة لا يكون بحونه بابعه والا لزم اجتماع الضدين واذا لم يكن التسخن بابعه فالبرودة لا يكون الا بعد وقوف الحركة في التسخن فبينهما زمان سكون كما من الحركتين الامسين المتضادين فلا يكون ساكن حركة من التسخن الى البرودة على الاستمرار والحق ان التسخن في زمان والتبرد في زمان آخر وليس بينهما زمان سكون بل يفصلهما آن هو الفصل المشترك بينهما والحق ان الحركة فيهما تابع للحركة في عرضهما لانهما ايضا حالتان فلا يستقلان في الثبات والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة اما في القوة ارادية كانت او طبيعية او في الآلة واما في القابل وذلك لان العزيمة قد تنفسخ يسيرا يسيرا والطبيعة قد يجوز كذلك والآلة قد تكل يسيرا ففي جميع هذه الصور تتبدل الحال اولا اما في الارادة او في الطبيعة او في الآلة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك واما القابل فربما ينتقض قبوله واستعداده لتمام الفعل شيئا فشيئا فيقع الحركة فيه اولا ويتبعها الحركة في الفاعلية ولا يخفى ان التبدل في التأثير يستلزم التبدل الاثر فيقع الحركة في المقولتين تبعا **في الكم اعتبارين لدخول المادة العادونة المكونة على وتصدع الآنية عند الغليان وحركة اجزاء المغتذي في جميع الاقطار على التناسب** اشار الى تفصيل وقوع الحركة في المقولات الاربع فبدأ بالكم والحركة في الكم تقع باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف والآخر النمو والذبول اما التخلخل فهو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره والتكاثف فهو ان ينقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل عنه جزء وقد يطلق التخلخل على الانتفاش وهو ان يتباعد اجزاء جسم بعضها عن بعض فيتداخلها جسم آخر غريب كما في القطن المنفوش والتكاثف على الاندماج وهو ان يتقارب اجزاء جسم بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كما في القطن الملفوف بعد نفشه وهذان من مقولة الحركة في الوضع ويطلق ايضا التخلخل على رقة القوام والتكاثف على غلظه وهما من باب الكيف واستدل بعضهم باثبات امكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار لها في نفسها وانما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما يتفق من الاسباب فيجوز ان ينتقل من المقدار الصغير الى المقدار الكبير وهو التخلخل

وبالعكس وهو التكاثف قال بعض الفضلاء وانما بنوا ذلك على الهيولى لانها عندهم قابل محض يتوارد عليه الصور والمقادير المختلفة من غير ان يقتضي معينا منها وذلك لا كلام اذا جعل الجسم البسيط واحدا متصلا في نفسه كما هو عند الحكماء فربما يختص كل جسم بمقدار معين لا ينتقل عنه وبهذا اندفع ما ذكره من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى بل يأتي على رأي من يجعل المقدار زائدا على الجسم عرضا قائما به سواء كان بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة لان نسبته الى جميع المقادير على السوية كالهيولى ولانه اذا كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة والحقيقة فجاز اتصاف كل منهما بمقدار الآخر فلم يمتنع مانع وانتقال الجزء الى مقدار الكل بالتخلخل وبالعكس بالتكاثف ثم لابد في ذلك من ان يصير الجزء منفصلا اذ مع كونه جزءا يمتنع ان يكون على مقدار الكل ضرورة على ان اشتراط الانفصال في امكان انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظر واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز ان يصير القطرة على مقدار البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحالة ذلك ان انتقال الجسم عن مقداره يكون لا محالة بحسب ما قدر ان يكون للتغير حد معين لا يمكن تجاوزه كما جاز على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة حظ من المقدار لا تتجاوزه وبالجملة فالمقصود بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع او لعلة اختصاص كل جسم بمقدار معين لا ينافي امكان عدم اختصاصه بمقدار معين والمقصود بيان الامكان فلا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى كما ذكره الامام بل نقول اثباتها لا يفيد لان المقتضي للمقدار المخصوص اعني الصورة الجسمية يكون جزءا من الجسم على هذا التقدير فلا يقبل الجسم مقدارا آخر غير ما اقتضاه جزؤه لا محالة يمكن انتقال الهيولى من هذا المقدار الى مقدار آخر بان تتبدل عليها المقدار مع الصورة التي تقتضيه الى مقدار وصورة اخرى لانا نقول الهيولى عندهم لا يكون تحصلها بالفعل الا بانضمام صورة اليها فما لم ينضم اليها صورة ولم تحصل بالفعل لا يتصور انتقالها من مقدار الى آخر كما سبق آنفا بل نقول لا حاجة الى اثبات امكان التخلخل والتكاثف لان ادلتهما تدل على وقوعهما والوقوع بعد الامكان وللمصنف

ذكر من ادلة وقوعهما ولنبين الاول ان القارورة الضيقة الراس تكب على الماء فلا
يدخلها اصلا فاذا امتص مصاصها وسد راسها بالاصبع بحيث لا يتصل بها هواء
من خارج ثم كب عليه دخلها وبهذا الطريق يملؤون الرشاشات الطويلة الاعناق
الضيقة المنافذ بماء الورد وما ذلك الدخول الا لانه احدث فيها بان تخرج المص منها
بعض الهواء وبقي مكان ذلك البعض الخارج خاليا لامتناعه على رايهم الا ان المص اخرج
بعض الهواء واحدث في الهواء الباقي تخلخلا فكبر حجمه بحيث يشغل مكان الخارج ايضا
ثم اوجد في ذلك الهواء المتخلخل البرد الذي في الماء تكاثفا فصغر حجمه او عاد بطبيعته الى
مقداره الذي كان له قبل المص فدخل فيها الماء ضرورة امتناع الخلاء والثاني ان الآنية
اذا ملئت ماء وسد راسها واغلقت فعند الغليان تصدع الآنية وما ذلك الا لان الغليان
يوجب تخلخلا في الماء وازديادا في حجمه بحيث لا يسعه الآنية فتصدع وقد يستدل بان الماء
اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول فظاهر انه لم ينفصل عنه جزء حين
صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء او ما يساويه اليه حين عاد الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا
انفصال ثم ازداد بلا انضمام واما النمو فهو ازدياد حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه
ويداخله في جميع الاقطار نسبة بخلاف السمن والورم والذبول عكس النمو اي هو انتقاص
حجم الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام
المشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي فان الاجزاء الاصلية والزائدة في
المغتذي باقي كل واحد منها على مقداره الذي كان عليه ثم ربما تحرك كل واحد منها
في اثناء وضعه او كيفه لكن ذلك ليس حركة في الكم وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية
زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة فيما بينها
وتشبهها بها ونقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكار هذا مكابرة
قال بعض الفضلاء ان كان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير المجموع
متصلا واحدا في نفسه فالصواب ما قاله المجيب والا فالقول ما قاله الامام واعلم
انه اذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجه ان يعد السمن والهزال منها ايضا

قد عرفت ان المراد بحركة شيء في مقولة انتقال ذلك الشيء بعينه من نوع من تلك المقولة الى
نوع آخر منها او من صنف من نوع من تلك المقولة الى صنف آخر منه او من فرد من صنف
من تلك المقولة الى فرد آخر منه وحاصله ان تتوارد افراد مقولة على شيء واحد بعينه و
ظاهر ان افراد المقدار في النمو والذبول لا تتوارد على شيء واحد بعينه لان المقدار الكبير
في النمو لم يعرض لما كان له المقدار الصغير بل لآخر منضم اليه وكذا المقدار الصغير في
الذبول لم يعرض لما كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير انما عرض لجزء مما كان له المقدار
الكبير فمحل المقدار الصغير جزء من محل المقدار الكبير في حالتي النمو والذبول فلم تتوارد المقادير
على شيء واحد بعينه فليس النمو من قبيل الحركة في الكم وكذا الذبول وبما حققنا ان لا اثر
لاتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه
في هذا الغلط لان المجموع المركب من الزائدة والاصلية غير الاصلية وحدها سواء اتصلا على وجه صار
المجموع متصلا واحدا في نفسه او لم يتصلا كذلك وكذا الحال في السمن والهزال فانهما
ليسا من قبيل الحركة في الكم لكن الحق ان النمو والسمن وما يقابلهما من قبيل الحركة في الكم
لان المقادير المختلفة في الصور الاربع تتوارد على شيء واحد بعينه فان الجسم النامي من مبدأ
نموه الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه بانضمام ما انضم اليه وكذا الجسم الذابل
من مبدأ ذبوله الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه بانفصال ما ينفصل عنه الا ترى ان
زيدا الطفل هو بعينه زيد الطفل هو بعينه زيد الشاب وان عظمت جثته وصارت
اضعافا مضاعفة لما كانت في حال الطفولية وكذا زيد الشاب هو زيد الكامل
هو زيد الشيخ وان نقصت جثته وصارت اصغر مما كانت في حال الشباب وذلك
لان العظم والصغر ليسا من المشخصات وكذا الحال في السمن والهزال وفي الكيف
فاستحالة الجسم مع الجزم ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس لهما اثم ان لا اثبات
الحركة في الكيف وهي تسمى استحالة واستشهد على وجودها بالحس فانا نشاهد الماء البارد
يصير حارا بالتدريج وبالعكس ولا يخفى ان اثبات هذه الحركة موقوف على بيان امرين
الاول ان حال الكيفيات قد تتغير فيها مع بقاء طبايعها النوعية والثاني ان

ذلك التغير تدريجي لا دفعي ولم يشر أحد منهم لبيان الأمر الثاني بل ادعوا فيه أنه يحس
من اشتعال الماء من البرودة إلى السخونة وبالعكس على سبيل التدريج ومن اشتعال الحصرم
من الحموضة إلى الحلاوة ومن الخضرة إلى الحمرة كذلك قال الإمام لا اعتماد على ذلك لجواز
أن يكون هناك كيفيات متجددة في آنات متتالية أزمنة قصيرة فلا يشعر الحس بتفاصيل
تلك الكيفيات بل يدركها على أنها متواصلة فلا يكون هناك تغير تدريجي بل تغيرات
دفعية متعاقبة فلا يكون حركة وأما بيان الأمر الأول فيحتاج إلى إبطال مذهبي الكمون
والبروز والفشو والنفوذ وقد ذكرنا وجوه إبطالهما في مباحث المزاج والمصنف
أشار إلى بطلان مذهب الكمون والبروز واستشهد على ذلك بتكذيب الحس فإن الماء
مثلا لو كان فيه أجزاء نارية كامنة كان يحس بحرارته من أدخل يده فيه أو يدرك
التفاوت بين ظاهره وباطنه وكلاهما باطل بالحس **وفي الأين والوضع ظاهر** أي
وقوع الحركة في مقولتي الأين والوضع ظاهر أما في الأين فلكونه معلوما بالضرورة بمدد
بالحس وأما في الوضع فلأن للفلك حركة لا يخرج بها عن مكانه وإنما تتبدل بالتدريج نسب
أجزائه إلى أمور خارجة عنه إما محوره فقط كما في الفلك الأعظم وإما حاويه ومحوره كما
في غيره فتتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسب وهو الوضع ولا نعني بالحركة في
الوضع إلا الانتقال من وضع إلى وضع على التدريج من غير تبدل المكان فإن قيل كل جزء منه
خرج عن مكانه فكذا الكل إذ ليس الكل إلا مجموع الأجزاء قلنا لو سلم أن هناك أجزاء بالفعل
فثبوت الحكم لكل جزء لا يستلزم ثبوته لمجموع الأجزاء على أن ما ذكر لا يتم في الفلك الأعظم
عند من لا يثبت له مكانا بناء على أن المكان هو السطح الباطن من الحاوي ولا حاوي له
ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل واختلاف المتقابلين والمنسوب
إليه يقتضي الاختلاف وتضاد الأولين للتضاد ولا مدخل للمتقابلين والفاعل
في الانقسام اختلاف الحركات قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض والحاد
قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع ثم قد توصف بالتضاد وقد توصف بالانقسام
هذا البحث لبيان ذلك وقد سبق أن الحركة تتعلق بأمور ستة فاتفقوا على أن تعلقها بثلاثة

منها وهي ما فيه وما منه وما إليه بمنزلة الذاتي يختلف باختلافه ماهية الحركة وتعلقها
بالستة الباقية بمنزلة العرضي لا يختلف باختلافه ماهية الحركة بل باختلاف المحرك يختلف
شوبها أيضا فبنوا على أن ذلك أنه إذا اتحد المبدأ والمنتهى وما فيه الحركة نوعا لا تتنوع
المعروضات أو الأسباب لا توجب تنوع العوارض والمسببات لجواز قيام نوع
كالحرارة بموضوعين مختلفي الماهية كالإنسان والفرس وحصوله بمؤثرين مختلفين كالنار
والشمس وبهذا يظهر أن لا أثر للاختلاف بالقسر والطبع والإرادة فالحركة الصاعدة
للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير إرادة لا تختلف نوعا وأما الزمان فلا يتصور فيه اختلاف
الماهية ولو فرض فلا خفاء في جواز إحاطتها بحركة واحدة والتمسك بأنها عارضة
للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لأن هذا التعلق
بالزمان غير تعلق الحركة التي جعل الزمان عارضا لها فإنها إنما هي حركة الفلك الأعظم و
إذا اختلف المبدأ والمنتهى نوعا اختلفت الحركة نوعا وإن كان ما فيه واحدا بالنوع
بل بالشخص أما في الأين فكالحركة الصاعدة مع الهابطة وأما في الكيف فكالحركة من
البياض إلى السواد على طريق التصفر ثم التحمر ثم التسود مع الحركة من السواد إلى
البياض على طريق التحمر ثم التصفر ثم التبيض وكذا إذا اختلف ما فيه بالنوع وإن
اتحد المبدأ والمنتهى نوعا بل شخصا كالحركة من نقطة إلى نقطة على الاستقامة معها على
الانحناء وكالحركة من البياض إلى السواد على طريق الأخذ في الصفرة ثم الحمرة ثم
السواد معها على طريق الأخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد وهذا معنى قوله و
واختلاف المتقابلين والمنسوب إليه يقتضي الاختلاف وأراد بالمتقابلين المبدأ
والمنتهى وبالمنسوب إليه المقولة التي وقعت الحركة فيها يعني اتحاد الحركة
بالنوع بسبب اتحاد هذه الأمور الثلاثة فيها نوعا واختلافها بالنوع بسبب اختلاف
هذه الأمور الثلاثة فيها نوعا أعني عدم اتحاد هذه الثلاثة فيها نوعا وأما وحدة الحركة
بالشخص فلا بد فيها من وحدة الأمور الستة سوى المحرك للقطع بأن حركة زيد غير
حركة عمرو وحركة زيد اليوم غير حركته أمس وحركته من هذا الموضع غير حركته من موضع آخر

وحركة من نقطة معينة الى نقطة غير حركة منها الى نقطة اخرى وحركة من نقطة الى نقطة
بطريق الاستقامة غيرها بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع لكن لا خفاء في
ان وحدة ما هو اعني وحدة الشخصية تستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس فلهذا اكتفى
بوحدة الموضوع والزمان وما فيه وهذا معنى قوله ويعرض لها وحدة المقدار والمحل و
الفاعل واراد بالمقدار الزمان وبالمحل المقولة التي وقعت الحركة فيها وبالفاعل الموضوع ففي
ان الوحدة الشخصية للحركة بحسب الوحدة الشخصية لهذه الامور الثلاثة لا يقال يكفي ان
يكتفى بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامهما وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد في
زمان معين لا تكون الا في مسافة معينة لانا نقول هذا انما يكون عند اتحاد جنس الحركة و
الا فيجوز ان ينتقل في زمان معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار
ومن كيفية الى كيفية ومع اتحاد الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل والتسخن و
التسود في زمان واحد واما وحدة المحرك فلا عبرة بها في كون الحركة واحدة شخصية فان
المتحرك بمحرك ما حركة بمحرك آخر قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة
شخصية متصلة اتصال المسافة ولا يمنع ذلك الحركة وحدة الاثنينية فيها غير امور من
استناد بعضها الى محرك والبعض الى محرك آخر ولا تمايز فيها بالفعل ولا فصل بسبب
اختلاف الاستناد الا ترى ان الحركة الفلكية مع اتصالها في نفسها يعرض لها انقسامات
وهمية بحسب الشروق والغروب والمسامتات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان
قيل المحرك الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان اثره عين اثر المحرك
الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر واحد شخصي وان كان غيره فقد تعدد
الاثران اعني الحركتين قلنا نختار ان الاثرين متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية
الاتصالية فان قيل ان اريد بالحركة الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد الموهوم فلا وجود
لها في الخارج وان اريد بها الحركة بمعنى الكون في الوسط فهي امر كلي وبهذا الحركة جزئي
مغاير للواقع بذلك فلا يتصور حركة واحدة بالشخص واحدة لمحركين اقول قد مر انما
ان الحركة بمعنى الكون في الوسط ليس امرا كليا بل هو واحد بالشخص مع انه لم يتم الدليل

على عدم وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج بما اورد عليه من الاعتراض نعم يرد عليه اعتراض من
آخر وهو انهم ان ارادوا بالحركة الواحدة بالشخص مجموع الحركة التي بعضها مستند الى
محرك والبعض الآخر مستند الى محرك آخر كما هو الظاهر من كلامهم فلا شك في انه لا تعدد في
محركها لان محركها مجموع المحركين لا كل واحد منهما لتكون المحرك متعددا ومجموع المحركين
واحد بالشخص وكل واحد من المحركين جزء من هذا المحرك الذي هو واحد بالشخص بلا اشتباه
فالصواب ان يعلل هذا الغلط بان حركة واحدة بالشخص مثلا او الحركة بالعرض في مسافة معينة
من مبدأ الى منتهى معينين في زمان معين لا يختلف حركتها بان رامه زيد او عمرو او غيرهما
وذلك معلوم بالضرورة والسر في ذلك ان الاستناد الى المؤثر لا دخل له في تشخص الاثر
ولذلك اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص ابتداء على
سبيل البدل ونحن بينا في مبحثه انه يجوز توارده على سبيل التعاقب ايضا فليراجع
من اراد الاطلاع عليه واما تضاد الحركات فليس لتضاد المحرك لانه جسم ولا تضاد
فيه بالذات ولو اعتبر بالتضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة الحجر
والنار مثل النار والحجر الى العلو وقد يكون واحدا مع تضاد الحركتين كحركة جسم من
العلو الى السفل وبالعكس او من البياض الى السواد وبالعكس او من النمو الى الذبول
وبالعكس او من وضع الى وضع آخر مضاد له وبالعكس ولا لتضاد المحرك لتماثلهما مع
تضاد الحركتين كما في الحركة الصاعدة للحجر والنار بالقوة القسرية والطبيعية المتضادتين
وتضادهما مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة او بالقسر ولا
لتضاد الزمان لانه لا يتصور فيه تضاد او لا يتصور فيه التوارد على موضوع واحد لانه اما
على سبيل التعاقب او على سبيل الاجتماع وكل منهما منتف في الزمان ولا يتصور للزمان زمان
ولا لتضاد ما فيه لان الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه وكذا الصعود
والبعض عند اتحاد الطريق اقول هكذا قيل وفيه نظر لانه يجوز ان يكون لمعلول
واحد علل متعددة بحسب هذا المعلول بحسب كل واحد من هذه العلل فيحقق للمعلول في
صورة بدون ما يدعى عدم علية لا يدل على علية لجواز تحققه في تلك الصورة بعلة

اخرى وما ذكرنا ظاهر فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المتحرك لان حركة الحجر قسرا
الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان مع ان المتحرك واحد وكذا فساد ما قيل تضاد
الحركات ليس لتضاد المحرك لتضاد الحركتين القسريتين كالصاعدة والهابطة الصادرتين
عن قاسر واحد فتعين ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه والى هذا المعنى اشار
بقوله وتضادها اي ولكن للتضاد اي تضاد المبدا والمنتهى معروض لتضاد الحركة وتضادهما
قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن النمو الى الذبول و
بالعكس وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب ما عرض لمبدئيهما من
التضاد بما عارض من كون احدهما في غاية القرب من المركز والبعد من المحيط والآخر بالعكس
وكذا المنتهى فان قيل قد صرحوا بان تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف
اوجب تضاد عارض بعض ما تعلق بالحركة تضاد الحركة مع ان هذا العد قلنا
مرادهم ان ذلك بمجرده وعلى اطلاقه لا يوجب تضاد المعروض واما اذا كان بخصوصية
بحيث توجب صدق حد الضدين على المعروض او على ما يتعلق به فلا استبعاد وههنا
قد صدق تضاد الطرفين حد الضدين على الحركتين لانهما اعني الصاعدة والهابطة
امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في زمان واحد من جهة واحدة واعلم ان الامام قد عبر
في تضاد الحركة تضاد المبدا والمنتهى من حيث وصف المبدائية والمنتهائية وذكر
ان التعلق الذاتي للحركة لما كان بنفس الوصفين دون الذاتين اذ لو لم يعرض للنقطتين كونهما
مبدا وغاية للحركة لم يمكن للحركة تعلق بهما اوجب تضاد الاطراف تضاد الحركات
اعترض عليه بان ثبوت هذين العارضين اعني وصفي المبدائية والمنتهائية لذاتيهما متاخر
عن وجود الحركة فلا يكون تضادهما بين العارضين علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب و
البعد من المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة مقتضيان لكون الحركتين متضادتين
اقول كما ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متاخر عن وجود الحركتين فكذا
تضادهما ايضا متاخر عن وجودهما ولا استبعاد في ان يكون احد الوصفين المتاخرين
علة للاخر فان قيل فيلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع

عنها الى الاولى وهم قد صرحوا بان لا تضاد في الحركات المستقيمة الا بين الصاعدة
والهابطة وايضا يلزم التضاد بين الحركة المستقيمة مع المستديرة اذا كان مبدا
احدهما منتهى الاخرى وبالعكس بل يلزم التضاد بين المستديرتين ايضا بالشرط المذكور
اعني اذا كان مبدا احدهما منتهى للاخرى وبالعكس مع انهم قد صرحوا بان لا تضاد
بين الحركة المستقيمة مع الحركة المستديرة وكذا بين المستديرتين اقول مبنى ما ذكروا على
اشتراط غاية الخلاف بين الضدين قالوا لا يتصور غاية الخلاف بين المستقيم والمستدير
وكذا بين المستديرين وقد ذكرنا في مبحث الكيفيات المختصة بالكم وجه قولهم مع ما
رد عليه فليراجع فان قيل على هذا لا يتحقق التضاد في الحركات الاينية الا في
الصعود من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز اذ فيما سوى ذلك لا يتحقق
ما اعتبروه في التضاد من غاية الخلاف والتباعد وهم مصرحون بان حركتي الحجر
علوا او سفلا بالقسر والطبع متضادتان قلنا تضاد الحركات لتضاد ما منه و
ما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة حينئذ بل من حيث التوجه فمعتبر حال الجهة
وجهتا العلو والسفل هما المركز والمحيط فهما من حيث التوجه اليهما في غاية الخلاف و
نهاية التباعد واما انقسام الحركات فليس بحسب انقسام المبدا والمنتهى ولا بحسب
انقسام الفاعل لان الحركة ليست كما بالذات وذلك ظاهر بل بالعرض لما الكمية بالعرض
بسبب انطباقها على الزمان والمسافة اللذين هما كم بالذات فبحسب انقسامهما يعرض
لها الانقسام واما المبدا والمنتهى وكذا الفاعل اعني المحرك فلا يتصور انطباق الحركة
على شيء منها وعلى تقدير الانطباق ليس شيء منها كما بالذات حتى يكون المنطبق عليه
كما بالعرض فهذه الامور ليس للحركة انقسام بحسب انقسام احد هذه الامور الثلاثة والى
هذا المعنى اشار بقوله ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام واما المحرك فمن
حيث انه محل الحركة وانقسام المحل موجب لانقسام الحال كان ينبغي ان يكون انقسامها
بانقسامه لان الحركة حالة في المتحرك حلول السريان كالبياض في الجسم اذا كان المكان
عبارة عن البعد على ما هو راي افلاطون وشيعته لكن التعبير التدريجي المسمى بالحركة

على حاله وعلى امتداده فان سمي مثل هو انقساما للحركة بانقسام المتحرك فلا مشاحة و
اما الانقسام الكمي الذي هو بكسر امتداده الوهم الى ما له من الاجزاء الفرضية بحيث
يحصل اسم النصف والثلث والربع وكذلك فلا يتصور الا بانقسام المسافة
او الزمان **ويعرض لها كيفية بسببه فتكون الحركة سريعة وضعف فتكون بطيئة ولا**
تختلف بها الماهية لابد للحركة من زمان ومن امتداد في الاين او المقدار او الكيفيات
او الاوضاع ولاما يسمى مسافة وان كان الاسم باطلاقه لما في الاين فيعرض
للحركة كيفية بسببه وتسمى سرعة ويضعف ويسمى بطوء ويعبر عن السرعة بانها كيفية
يقطع بها الحركة المسافة المساوية في الزمان الاقل او المسافة الاطول في الزمان
المساوي او الاقصر وعن البطوء بانها كيفية يقطع بها الحركة المسافة المساوية في
الزمان الاطول ولا يختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطوء لان السرعة
والبطوء يقبلان الاشتداد والضعف ولا شيء من الفصول يقابل لهما ثم كل من السرعة
والبطوء هل ينتهي الى حد حتى يتحقق حركة سريعة لا حظ لها من البطوء وبطيئة لا حظ لها
من السرعة ام لا بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطأ ومن البطوء بالنسبة
الى ما هو اسرع فيه تردد والاشبه بالاصول هو الثاني لان الحركة لا تكون بدون زمان
ومسافة اي امتداد في احدى المقولات الاربع وكل منهما ينقسم لا الى نهاية فكل
حركة تعرض فهي بالنسبة الى ما تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة
الى ما تقطع في ذلك الزمان نصف تلك المسافة سريعة وقد يتمسك بان انقسام الزمان
والمسافة قد ينتهي الى ما لا يمكن الحركة في اقل منه وان كان قابلا للقسمة فيجب
الزمن وح يتحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطوء ويحسب تلك المسافة بطوء بلا سرعة
وهو ضعيف لان تلك السرعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان ضعف
تلك المسافة وتلك البطيئة سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك
الزمان **وسبب البطوء الممانعة الخارجية او الداخلية لا تخلل السكنات والا**
لما احس بما اتصف بالمقابل وذهب المتكلمون الى ان سبب البطوء تخلل السكنات

والفلاسفة بعدوا ذلك واختار المص مذهب الفلاسفة وقال لو كان سبب
البطوء تخلل السكنات لما احس بالحركة المتصفة بالسرعة المقابلة للبطوء والتالي
باطل بالحس بيان الملازمة ان نسبة السكنات المتخللة من حركات الفرس الذي
يتحرك من اول اليوم الى نصف النهار خمسين فرسخا اي حركاته في ذلك الوقت
كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات الفرس لكن الفلك الاعظم قد يقطع
في ذلك الوقت قريبا من ربع دوره ولا شك انه ازيد من المسافة التي قطعها الفرس
في ذلك الوقت بالف الف مرة فوجب ان تكون السكنات المتخللة من حركات (في ذلك الوقت)
الفرس ازيد من حركاته بالف الف مرة فيلزم ان لا تكون حركات الفرس محسوسة
لكونها قليلة مغمورة بسكنات تزيد عليها بالف الف مرة وليس الامر كذلك لانا نراها
حركة سريعة في الغاية ولا نرى شيئا من تلك السكنات وقالت الحكماء سبب البطوء
الممانعة الخارجية او الداخلية اما الداخلية كثقل الجسم فانه يصلح سببا لبطوء الحركة
القسرية كما في الحجر المرمي الى فوق والارادية كما في صعود الانسان الجبل ولا
يصلح سببا لبطوء الحركة الطبيعية لامتناع ان يكون الشيء مقتضيا لامر ومانعا
عنه واما الخارجية كغلظ قوام ما يتحرك فيه فانه يصلح سببا لبطوء الحركة الطبيعية ايضا
كنزول الحجر في الماء كما يصلح لبطوء الحركة القسرية والارادية كحركة السهم والانسان
فيه وقد يكون السبب في بطوئها نفس الارادة كما في رمي الحجر وتحريك اليد برفق **ولا**
انفصال لذوات الزوايا والانعطاف لوجود زمان من اي الميلين ذهب بعض
الحكماء كارسطو واتباعه والجبائي من المعتزلة الى ان كل حركة يكون لها رجوع عن
الصوب الذي كانت اليه سواء كان ذلك الرجوع الى الصوب الاول بعينه
عبر عنها بالحركة ذات الانعطاف او الى صوب اخر غيره ويعبر عنها بذات الزوايا
اذ لا بد لها من حدوث الزاوية عند الرجوع لا تكون متصلة بل تتخللها سكون قبل
الرجوع ومحصول ما ذكروه ان كل حركة مستقيمة تنتهي البتة الى سكون وذلك لانها
لا تذهب في الاستقامة الى غير النهاية فان الابعاد متناهية فاما ان تنقطع

سوطه او رجع على سمتها او انعطف على سمت آخر وعلى التقديرين لابد من سكون بين
اثنين المستقيمين ومنعه غيرهم كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة
اما المثبتون فلكل من الفريقين في اثباته طريق فقال الحكماء الوصول الى المنتهى
آني لان الحد الذي هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسما في ذلك الامتداد
والا لم يكن تمام حدا فالوصول اليه آني اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما ليتعلق
الوصول به شيئا فشيئا ثم ان للوصول علة هي الميل فوجب ان تكون هذه العلة موجودة
في آن الوصول لان العلة الموجدة يجب وجودها حال وجود المعلول ثم ان اللاوصول
ايضا آني ضرورة انه زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا
لكان الوصول منقسما زمانيا فالميل الذي هو علة اللاوصول يكون ايضا آنيا وان
ميل اللاوصول غير آن مثل الوصول لامتناع اجتماع الميل الى حد مع الميل عنه فبين
الآنين زمان لامتناع تتالي الآنات وذلك الزمان لا حركة فيه والا فالى المنتهى او
عنه وكلاهما خلاف المفروض فهو زمان سكون والجواب ان الميل الذي هو علة الحركة
كما انه علة الوصول الى حد كذلك هو علة الزوال عن ذلك الحد فليس ههنا ميلان
متغايران ولو سلم فلا نسلم ان الميل الذي هو علة الوصول الى المنتهى موجود في
آن الوصول لم لا يجوز ان يكون علة معدة كالحركة فلا يجب معيته مع المعلول مطلقا
ولو سلم فلا نسلم ان الميل الذي هو علة اللاوصول آني لم لا يجوز ان يكون زمانيا
كالحركة اقول يمكن تقرير الحجة على وجه يندفع عنه الاجوبة المذكورة وهو ان
يقال الوصول آني وكذا اللاوصول لما بينا فبين الآنين زمان سكون
لما ذكرنا آنفا والجواب النقض بانه على هذا يلزم تخلل السكنات في كل حركة
مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام منضودة بل يلزم تخلل السكنات في الحركات
المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الى الحدود التي في المسافة والزوال عنها
مع انه لا سكون في الفلكيات والحل اما لا نسلم ان اللاوصول آني هو ضرورة
انه زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول منقسما

زمانيا فالميل الذي هو علة اللاوصول يكون ايضا آنيا وان ميل اللاوصول غير آن
مثل الوصول لامتناع اجتماع الميل الى حد مع الميل عنه فبين الآنين زمان لامتناع
تتالي الآنات وذلك الزمان لا حركة فيه والا فالى المنتهى او عنه وكلاهما خلاف
المفروض فهو زمان سكون والجواب ان الميل الذي هو علة الحركة كما انه علة الوصول
الى حد كذلك هو علة الزوال عن ذلك الحد فليس ههنا ميلان متغايران ولو سلم
فلا نسلم ان الميل الذي هو علة الوصول الى المنتهى موجود في آن الوصول لم لا يجوز
ان يكون هو علة معدة كالحركة فلا يجب معيته مع المعلول مطلقا ولو سلم فلا نسلم ان
الميل الذي هو علة اللاوصول آني لم لا يجوز ان يكون زمانيا كالحركة اقول يمكن
تقرير الحجة على وجه يندفع عنه الاجوبة المذكورة وهو ان يقال الوصول آني وكذا
اللاوصول لما بينا فبين الآنين زمان سكون لما ذكرنا آنفا والجواب النقض بانه
على هذا يلزم تخلل السكنات في كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام منضودة
بل يلزم تخلل السكنات في الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الى الحدود
التي في المسافة والزوال عنها مع انه لا سكون في الفلكيات والحل اما لا نسلم ان
اللاوصول آني هو ضرورة انه زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا
والا لكان الوصول منقسما زمانيا فلا نسلم ان الانطباق والموازاة والمحاذاة
والتماس والوصول وامثالها آنيات لانها تحصل عند انتهاء الحركة مع ان
زوال كل منها زماني اذ لا تحصل الا بعد الحركة فان احد الخطين اذا تحرك ومال الى
الانطباق على الخط الآخر فلا شك انهما ينطبقان عند انقطاع حركته ولا يزول
الانطباق الا بعد ان يتحرك احدهما والحركة لا تحصل الا بالزمان وهكذا الحال في
جميع ما ذكرنا وقال الجبائي لا شك ان الاعتماد المجتلب في الحجر المتحرك قسرا يبطل
الاعتماد اللازم فيصعد الاعتماد المجتلب الحجر ويضعف بمصاكات الهواء الخرق
متدرجا في الضعف الى ان يغلب اللازم المجتلب فينزل الحجر ولا شك ان غلبته
على المجتلب انما يكون بعد التعادل بينهما اذ لا يغلب المغلوب من المغلوبية الى

وهو من غير تخلل تعادل وعند التعادل يجب السكون والا لزم الترجيح بلا مرجح اذ لو لم يكن
لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاستمداد المجتلب مع تعادلهما وبهما فيكون
متحركا محضا والجواب انه لو سلم لزوم التعادل فلكن في ان الوصول الا في زمان بين
ان الوصول والرجوع يكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى بل انه غير شامل
للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات واما المنكرون لتخلل السكون بين
المستقيمتين فلكل من الفريقين ايضا في انكاره طريق فقال الحكماء ان صح وجوب
السكون بينهما فاذا فرضنا انه صعد الخردلة وهبط الجبل وهما في الجو تحت تماس
سطحيهما سطحه فلا شك انه تنزل الخردلة راجعة فيجب وقوف الخردلة ليتوسط
السكون بين حركتيها الصاعدة والهابطة وذلك يوجب وقوف الجبل بعينه وهما
لامتناع التداخل بين الاجسام واللازم ضروري البطلان اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا
يقف في الجو بمصادمة الخردلة واجيب ان الخردلة لا تصادم الجبل والا لماسه في الصعود
المفروضة بل يرجع بركبه فاذا وصل الهابطة دفعت ثم رجعت قبل الوصول الى
الجبل هذا كله حرمن قال وكونه استلزام المحال الذي هو وقوف الجبل وقالت المعتزلة
لا سكون بين الحركتين اذ لا موجب الا الاعتماد اللازم فانه يقتضي الحركة الى الاسفل لا السكون
ولا موجب الاستمداد المجتلب فانه يقتضي الحركة الصاعدة لا السكون ولا مولد للحركة
والسكون الا الاعتماد والجواب ان تعادل الاعتمادين يوجب السكون **والسكون حفظ**
النسبة فهو ضد يقابل الحركتين وفي غير الاين حفظ النوع السكون مقابل الحركة فيقع
في المقولات الاربع اما في الاين فمعنى حفظ النسبة الحاصلة للجسم الى اشياء ذوات
الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد واما في الثلثة الباقية فمعنى حفظ
النوع الحاصل بالفعل من غير تغير وذلك بان يبقى في الكم من غير نمو وذبول وتخلخل
وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف الحال الاول اما في الارادية او في الطبيعية
او في الآخر على سبيل التدريج مع التبدل في الفاعلية كذلك واما الفاعل فربما يقتضي
قبوله واستعداده لتمام الفعل شيئا فشيئا فتقع الحركة فيه اولا ويتبعها الحركة في

وفي الوضع من غير تبدل له في وضع آخر فهو بهذا المعنى امر وجودي مضاد للحركة وعلم من
بان الحركة في المقولات الثلث قد تكون من صنف الى صنف او فرد الى فرد فيكون
النوع هناك محفوظا ولا سكون فالصواب ان يقال السكون هو الاستقرار زمانا
ما يقابل الحركة وقد يراد به عدم الحركة عما من شانه فيكون بينهما تقابل العدم والملكة
ويقيد عما من شانه ليخرج عدم الحركة الاعراض والمفارقات وظاهر ان السكون في
مكان لا يجامع الحركة اليه ولا الحركة عنه فهو ضد وهما متضادان مشهوريا والى
هذا المعنى اشار بقوله **وضده ولضده وما فيه** السكون قد يعرض لضده كما يعرض
للحركة لكن تضاد السكون انما هو لتضاد ما فيه السكون اعني المقولة التي تقع فيها السكون
فان سكون الجسم في الحرارة يضاد سكونه في البرودة وذلك لان المتضادين لا يجتمعان
في محل واحد فضلا ان يستمرا زمانا اقول هذا انما يصح اذا اريد بالسكون
المعنى الاول اما اذا اريد به المعنى الثاني فلا يتصور فيه تضاد اذ لا امتناع في ان يخلو
جسم في شيء من الضدين عن الحركة فيهما لجواز ان لا يتحرك في الحرارة ولا في البرودة
ومن الكون طبيعي وقسري وارادي لان الحركة امر غير قار الذات والطبيعة
امر قارة الذات وعن الثابت لا يكون مقتضى للثابت بالذات بل لا بد من معاونة
امر آخر له الطبيعة ويكون ذلك غير طبيعي **لرد الجسم اليه فيقف** اي لرد الطبيعة
الجسم الى الامر الطبيعي بالانتقال عن ذلك الامر الغير الطبيعي كحصول الماء في
مكان الهواء فانه امر غير طبيعي للطبيعة المائية فالطبيعة تقتضي الرد الى الامر الطبيعي
وهو حصول الماء في مكانه بالحركة فاذا لو كان في مكانه الطبيعي لم تقتض الحركة فيقف
الجسم عن الحركة عند رده الى الحالة الطبيعية فغاية الحركة الطبيعية رد الجسم الى الامر
الطبيعي ثم عدمه **فلا تكون** الحركة الطبيعية **دورية** لان نفس الحركة ليست
مطلوبة بالطبع بل المطلوب بالطبع الرد الى الامر الطبيعي عند حصول الامر الغير الطبيعي
بالحركة فكل حركة طبيعية فهي تستدعي هربا عن حالة غير طبيعية وطلبا لحالة طبيعية ولا شيء
من الحركات الدورية كذلك لان كل نقطة فرض ان تكون مطلوبة بالحركة لا تكون

مهروبا عنها بتلك الحركة ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع فان
قيل المتحرك بالحركة المستقيمة يطلب بها نقطة وعند الوصول اليها يفارقها بالطبع فيكون
المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع اجيب بان كل نقطة فرضت في الحركة المستقيمة فانها
وان كانت مطلوبة بالطبع ومهروبا عنها بالطبع لكن لا يكون بحركة واحدة لان الهرب
عنها بحركة غير الحركة التي بها طلب الوصول اليها بالطبع **وقسريها مستند الى قوة**
مستفادة قابلة للضعف يعني ان الحركة القسرية يستند الى قوة في المتحرك مستفادة
من مبدا خارجي وتلك القوة قابلة للضعف فلا تزال تضعف بمصادمات الجرم
المخروق بالحركة الى ان تصير مغلوبة فيستولي الطبيعة ويعيد الجسم بالحركة الطبيعية الى مكانه
الطبيعي **وطبيعي السكون مستند الى الطبيعة مطلقا** بخلاف الحركة الطبيعية فانها
تستند الى الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعي **وتعرض البساطة ومقابلها** اي التركب
للحركة خاصة اي لا يتصور في السكون تركب وانما تعرض البساطة والتركب للحركة
فان قيل سكون الانسان على الارض مركب من الطبيعي والارادي قلنا لا بل هو
واحد وانما يتوهم التعدد في علته والتحقيق انها الطبيعة فقط واثر الارادة ترك ارادة
الحركة فان كلا من الطبيعة والارادة والقاسر انما يصير تمام علة السكون عند عدم
رجحان علة الحركة وهذا بخلاف الحركة فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز
اجتماع علتين على حركة واحدة كما في الحجر المرمي الى تحت وظاهر انها ليست من
الحركة في شيء وانما الموجود ههنا سوى استعداد والحركة قد يكون بالذات وهي الحركة
التي تحصل في الجسم على الحقيقة وقد يكون بالعرض وهي الحركة التي لا تحصل في الجسم
حقيقة بل فيما يقارنه لكن يلزم من حركة ذلك المقارن عدم بقاء نسبته الى الامور الحاوية
والمتحرك بالعرض قد يكون قابلا لان يعرض له الحركة بالذات كساكن السفينة وقد لا يكون
قابلا له كالعرض الحال في الجسم والحركة قد يكون بسيطة كحركة الحجر النازل بطبعه وقد يكون
مركبة كحركة ساكن السفينة اذا تحرك بالذات وبالعرض ايضا قيل الحركة المركبة لا يتصور
الا في المتحرك بالعرض لامتناع حركة الجسم الواحد المتحرك بالذات الى جهتين مختلفتين

اول الدعوى ودليلها كلاهما بحث اما الدعوى فلان الحركة المركبة قد يتصور في المتحرك
بالقسر كما في الحجر المرمي الى سمت غير سمت مركز العالم فانه يتحرك حركة مركبة من الحركة القسرية
والحركة الطبيعية فيميل الى سمت غير الذي رمي اليه بل الى سمت اسفل الى مركز العالم وفي
المتحرك بالارادة كالطائر اذا اراد الى سمت وهو يطير الى سمت آخر فانه يحدث منهما حركة
حركة بين السمتين اعني سمتا رمي اليه وسمتا يطير هو اليه واما الدليل فلان امتناع حركة
الجسم الواحد الى جهتين مختلفتين حركة ذاتية ممنوع والسند الامثلة المذكورة **ولا يعلل**
الجنس ولا الانواع بما سمي الدور اختلف المتكلمون في ان الحصول في الحيز الذي
هو جنس للانواع الاربعة هل هو معلل بمعنى غير الاعيان ام لا فذهب ابو هاشم واتباعه
الى انه يوجب معنى آخر يعلل به الحركة والسكون وذهب ابو الحسين وباقي المتكلمين الى
انكار ذلك المعنى وتوهم طائفة ان المعنى المذكور هو الكائنية فاشار المصنف الى ابطال هذا
التوهم بقوله ولا يعلل الجنس اي الحصول في الحيز ولا انواعه اي الحركة والسكون بما سمي
الدور وهو الكائنية وذلك لان الكائنية عندهم معللة بالكون الذي هو حصول الجوهر
في الحيز فلو علل الحصول في الحيز وانواعه بها لزم الدور **الخامس متى وهو النسبة الى**
الزمان وطرفه اي الخامس من المقولات التسع متى وهو نسبة الشيء الى الزمان وهو كونه فيه
او في طرفه فان كثيرا من الاشياء تقع في طرف الزمان ولا تقع في الزمان ويسال عنه بمتى
ثم المتى كالاين حقيقي وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف في ساعة معينة
وغير حقيقي وهو كالاول ككون الكسوف في يوم كذا او شهر كذا الا ان الحقيقي من المتى
لا يمتنع فيه الاشتراك بان يتصف اشياء كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف الاين وهو
ظاهر ولما كان متى نسبة الشيء الى الزمان اشار الى ماهية الزمان فقال **الزمان مقدار**
الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضان لها باعتبار آخر قال الشيخ في الشفاء
الحركة لا محالة ان تنقسم الى متقدم ومتأخر والمتقدم منها ما يكون في المتقدم من المسافة
والمتأخر منها ما يكون في المتأخر من المسافة ولكن المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتأخر
كما يوجد المتقدم والمتأخر من المسافة معا فيكون للمتقدم والمتأخر في الحركة خاصية

لمعنها من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة فللحركة مقدار ينقسم الى المتقدم
والمتأخر والزمان هذا المقدار وحوله العارضان لهما باعتبار آخر معناه ان هذا التقدم
والتأخر العارضين لاجزاء الزمان ليس باعتبار الزمان على ما ذهب اليه المتكلمون و احتاز
المصنف على ما مرّ في مبحث التقدم **وانما يعرض المتقدم بالذات للمتغيرات وبالعرض**
لمعروضها اى معروضة ما يعرض بالذات للمتغيرات كالحركة وما يتبعها من الامور
ويعرض لمعروض المتغيرات كالاجسام بالعرض فان ما لا يعرضه لا يعرض له الا باعتبار
صفات متغيرة له كالاجسام فانها بواسطة عروض المتغيرات لها يعرض لها متى **ولا يفتقر**
وجود معروضها وعدمه اليه اى لا يفتقر وجود معروض المتغيرات ولا عدمه الى الزمان لان
معروض المتغيرات متقدم على المتغيرات ضرورة تقدم المعروض على عارضه والمتغيرات
متقدمة على الزمان لان الشيء متقدم على مقداره القائم به فيكون معروض المتغيرات متقدما
على الزمان لان المتقدم على المتقدم متقدم فلو افتقر وجود المعروض او عدمه الى الزمان لزم الدور
والطرف يعني الآن **كالنقطة** يعني كما ان النقطة ليست جزءا من الخط كذلك الآن ليس جزءا
من الزمان وذلك لانه حد مشترك بين الماضي والمستقبل من الزمان والحدود المشتركة
من الكميات المتصلة ليست اجزاء لها والا لما امكن تقسيمها الى ما اريد تقسيمها اليه لان
التنصيف يكون مثلثا والتثليث كذا على هذا **وعدمه في الزمان** جواب معارضة
تقريرها ان الآن جزء من الزمان لان عدم الآن اما تدريجي او دفعي والاول باطل والا
لكان الآن زمانيا اى مستمرا لكونه زمانيا لا آنيا والثاني يقتضي ان يكون آن عدمه متصلا
بآن وجوده اذ لو لم يتصل به لكان الآن الاول في الزمان الذي بينهما لا موجودا
لا معدوما وهو محال وتتالي الآنات يستلزم تركب الزمان منها وتقرير الجواب
ان هناك قسما ثالثا بيانه ان الحصول التدريجي حصول له هوية اتصالية ينطبق على الزمان
كالحركة التي لا يتصور حصولها في الآن اصلا وغير التدريجي اما ان يكون حصولا في
الزمان يقع في الآن لا في الزمان لكون المتحرك في حد معين من حدود المسافة فيما بين
المبدأ والمنتهى فانه يوجد في آن ولا يوجد في زمان قطعا او حصولا في الآن والزمان

كالوصول الى المنتهى فانه يوجد في آن ويبقى زمانا وكلا هذين الحصولين آني دفعي الا انّ
احدهما يستمر في زمان بعد ذلك الآن دون الآخر واما ان يكون حصولا في الزمان
لا بمعنى الانطباق عليه بل بمعنى انه يوجد في كل آن يفرض في ذلك الزمان مثل كون
الشيء متحركا فان هذا الوصف يصدق على الشيء في طرف الزمان لان الحركة زمانية بل يصدق
ذلك على الجسم في كل آن يفرض من آنات زمان حركته فهذا القسم واسطة من التدريجي
الذي هو القسم الاول وبين الدفعي الذي هو اول الوجهين المذكورين فظهر ان الحصول
في الزمان لا ينحصر في التدريجي فعدم الآن في الزمان الذي بعده لا بمعنى الانطباق
ليلزم انقسام الآن وكونه زمانيا بل بمعنى انه لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون عدمه
ثم فالآن طرف لذلك الزمان وعدمه في جميع ذلك الزمان ولا يتجدد وفيه نقل الكلام
في حدوث عدم الآن وهو آني دفعي اول كل ما هو غير الزمان والآن يوجد في احدهما
واما هما فلا يمكن ان يوجد فيه والا لزم التسلسل فان الزمان لو كان موجودا في الزمان لكان
ذلك الزمان ايضا موجودا في زمان آخر وهكذا حتى يتسلسل وكذا الآن لو كان موجودا
في الآن لكان ذلك الآن ايضا موجودا في آن آخر ولزم التسلسل واذا تمهد هذا فاعلم
ان وجود الآن في آن حتى يحصل آن عدمه بآن وجوده ولو سلم فلا نسلم ان عدم الآن
آني قوله لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد قطعا قلنا انعدام الآن شيئا
فشيئا انما يقتضي ان يكون لانعدامه امتداد وهمي لا لوجوده والنزاع فيه ولا يستلزم امتداد
آني **وحدوث العالم يستلزم حدوثه** يعني اذا ثبت ان العالم وهو ما سوى الله تعالى
حادث لزم منه ان الزمان حادث لان الزمان من جملة العالم **السادس الوضع وهو**
هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين اى الوضع هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة
بعض من اجزائه بعضها الى بعض ونسبة بعض من اجزائه والاشياء غير ذلك الجسم خارجة
عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب نسبة فيما بين اجزائه وبحسب كون
راسه من فوق ورجله من تحت وبهذا يصير الانتكاس في صعائر **وفيه تضاد** فان
القيام والانتكاس وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف

وشده وضعف لان الشيء قد يكون اسد اصحابا او انحاء من غيره والوضع قد
يطلق على معنى اخر وهو كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فالنقطة بهذا
المعنى ذات وضع دون الوحدة **السابع الملك ويسمى الملك** الملك ويسمى
الجدة ايضا نسبة الشيء اي هيئة تحصل بسبب نسبة الى ملاصق يحيط به احاطة تامة وينتقل بانتقاله
فلم يرد بالنسبة معناه المصدري بل ما يترتب عليه من الهيئة ويكون ذاتيا كنسبة الهرة
الى اهابها وعرضيا كنسبة الانسان الى قميصه **الثامن والتاسع ان ينفعل وان يفعل و**
الكون شبههما ذهنيا ولا يلزم التسلسل يعني ان الثامن من المقولات التسع ان ينفعل وهو
تاثر الشيء في غيره على اتصال غير قار كالحال الذي للمسخن ما دام يسخن والتاسع ان ينفعل
وهو تاثر الشيء عن غيره كذلك كالحال الذي للمتسخن ما دام يتسخن وذهب الامام وجمع
من المحققين منهم المص الى ان ثبوت هذين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدتا في الخارج
لافتقر كل منهما الى مؤثر ويتحقق هناك تاثير وتاثر آخران ويلزم التسلسل والجواب ان ذلك
انما يلزم ان لو كان كل تاثير واحدا حتى الابداعي الذي لا يستقر الى زمان من قبيل ان
يفعل وكل تاثر وحصول حتى الدفعي من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل
المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل
هو ان ينفعل قال الشيخ انما اورد لفظ ان ينفعل وان يفعل على الانفعال والفعل لانهما
قالان للحاصل عند انقطاع الحركة وانما المقولة ما كان توجها الى غاية من وضع او كيف
او غير ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك ولفظ ان ينفعل وان يفعل مخصوص بذلك
الثالث في اثبات الصانع وصفاته وآثاره وفيه فصول الفصل الاول في وجوب
الوجود ان كان واجبا فهو المط والا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل استدل على وجود
الواجب تع بانه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا ثبت المط وان كان ممكنا فله
مؤثر موجود بالضرورة وينقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل او ينتهي الى الواجب
وهو المط **الفصل الثاني في صفاته تع وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب** ذهب المليون
قاطبة الا ان تاثير الواجب تع في العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه يصح منه الفعل

والترك وذهب الفلاسفة الى ان تاثيره تعالى بالايجاب واحتج على انه تعالى قادر بان
وجود العالم بعد عدمه ينفي كون تاثيره تعالى فيه بالايجاب والاول اي ثبت لما مر من قبل
ان العالم حادث فاسين اي الثاني بيان المنافاة ان تاثيره تع في وجود العالم ان كان
بالايجاب لزم قدمه اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث كيلا يلزم التخلف عن
الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف على شرط حادث اخر ويلزم التسلسل في
الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال على زعم المص وسائر المتكلمين على ما مر
في مبحث ابطال التسلسل **والواسطة غير معقولة** اشارة الى جواب اعتراض على الدليل المذكور
توجيهه ان غاية ما ذكرتم من الدليل لا يقتضي الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر ولا
يقتضي ان يكون واجب الوجود تعالى هو القادر فلم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته اوجب
على سبيل الايجاب موجودا قديما قادرا او ذلك القادر هو الذي اوجد العالم بالقدرة
وتقرير الجواب ان مثل هذا القادر يكون واسطة بين الواجب تعالى والعالم و
الواسطة غير معقولة لان المراد من العالم جميع ما سوى الواجب تع اولا لما ثبت
فيما سبق ان جميع ما سوى الله تع حادث بل انما ثبت حدوث الاجسام وعوارضها
ولما لم يثبت عند المص وجود المجردات اطلق القول بحدوث العالم لكن كلام من يثبت
عنده وجود المجردات لم يثبت عنده عدمها ايضا قال في صدر الفصل الرابع في
الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه واذا وجوده مدخوله فللمعترض
ان يقول لم لا يجوز ان يوجد الواجب تع بطريق الايجاب جوهرا مجردا ليس بجسم و
جسماني قديما قادرا يكون هو الذي اوجد العالم الجسماني بالقدرة والاختيار ولما
ثبت بالدليل قدرة الباري تع اراد ان يشير الى الاجوبة عن ادلة الحكماء في تقرير الدليل
الاول ان القدرة على الشيء بمعنى صحة الفعل والترك مع انها تقتضي امكان صدور الاثر
عن المؤثر لكن صدور الاثر عن المؤثر اما واجب او ممتنع لانه عند احد محافظة لان
المؤثر ان استجمع شرائط التاثير وجب صدور الاثر لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر
التام وان لم يستجمع امتنع وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله **ويمكن عروض الوجوب**

باعتبارين

والامكان للاثر باعتبارين اي امكان صدور الاثر باعتبار القدرة وحدها مع قطع
النظر عن انضمام الارادة اليها ووجوبه انضمام الارادة اليها وهذا ما قال ان الوجوب
بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل ان يريد الفعل
ويجب الفعل وان يترك ان يريد الترك او لا يريد الفعل ويجب الترك فقوله ان
استجمع شرائط التاثير وجب صدور الاثر ان اراد وجب صدور الاثر بالنظر الى
استجماع الشرائط اعني انضمام الارادة الى القدرة قلنا مسلم لكن لا يضرنا فانه على امكان
صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر مع قطع النظر عن ارادته وان اراد وجب صدور
الاثر بالنظر الى ذات القادر قلنا ممنوع وتقرير الدليل الثاني ان القدرة على الاثر بمعنى التمكن
على فعله وتركه اما حال وجود الاثر ويجب وجوده فلا تمكن من الترك واما حال عدمه
فيجب عدمه فلا تمكن من الفعل وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ونمنع اجتماع القدرة
المستقبل مع العدم في الحال يعني نختار انها حال عدم الاثر لكنها عبارة عن التمكن من
الفعل في ثاني الحال فلا ينافيه العدم في الحال بل يجتمع معه وتقرير الدليل الثالث ان الله
لو كان قادرا على وجود الشيء لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على
السواء لكن اللازم باطل لان العدم الاصلي ازلي ولا شيء من الازلي بمقدور اصلا
العدم نفي محض لا يصلح متعلقا للقدرة والارادة لان معناه التاثير وحيث لا اثر فلا
وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله واستمرار الفعل ليس بفعل الضد يعني ان القادر هو
يصح منه ان يفعل وان لا يفعل وعدم الفعل ليس فعلا للعدم وعمومية العلة تستلزم
عمومية الصفة يعني ان عموم علة المقدورية تستلزم عموم صفة القدرة اي قدرة الله
سائر الممكنات لان علة المقدورية عامة في جميع الممكنات فالقدرة عامة في جميع
اما ان علة المقدورية عامة في جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورا لله تعالى او
لا لان الامكان علة المقدورية بل انما هو علة الاحتياج الى المؤثر والمؤثر اما موجب او قادر
سلمنا لكن لم قلتم ان كل ما هو مقدور وهو مقدور لله تعالى لم لا يجوز ان يكون لبعض المقدور
خصوصية بالنسبة الى بعض القادرين فان المعتزلة القائلين بان افعال العباد مقدورة

تخصصون

تخصصون خلق الاجسام بقدرة الله الباري تعالى والمشهور في الاستدلال على عموم
القدرة ان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب استناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية
هو الامكان فان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع
الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وهذا الاستدلال مبني
على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا
ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه
خلافا للمعتزلة ومن ان المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص
البعض بمقدوريته تعالى دون بعض كما يقوله الخصم فعلى قاعدة الاعتزال جاز ان يكون
خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به وعلى قانون
الحكمة جاز ان يستعد المادة لحدوث ممكن دون اخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات
الى جميع الممكنات على السواء والمخالفون في هذا الاصل وهو اعظم الاصول الاسلامية
فرق اعظمها الثنوية فانهم قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون
خيرا شريرا بالضرورة فلكل منهما فاعل على حدة فالمانوية والديصانية منهم قالوا فاعل الخير هو
النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله
محتاجا اليه وكانهم ارادوا معنى اخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر
سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن
ويعنون به الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا شريرا اللهم الا ان يراد
بالخير من غلب خيره على شره وبالشرير من غلب شره على خيره كما ينبئ عنه ظاهر اللفظة
فلا يجتمعان معا في واحد لكن غير لازم مما ذكر والاحكام والتجرد واستناد كل شيء اليه
دلائل العلم والاثر عام اي جمهور العقلاء على انه تعالى عالم والمشهور من استدلال
المتكلمين وجهان اورد المصنف احدهما ومن استدلال الحكماء ايضا وجهان اورد المصنف
كليهما اما استدلال المتكلمين فالذي اورده المصنف هو انه تعالى فاعل فعلا محكما متقنا وكل
من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة وننبه عليه ان من راى خطوطا مليحة او

سمع الفاظا فصيحة تنبى عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى
فلما ثبت من انه تعالى خالق للافلاك والعناصر بما فيهما من الاعراض والجواهر وانواع المعادن
والنبات واصناف الحيوانات على اتساق وانتظام واتقان واحكام تحار فيه العقول
والافهام ولا تفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح
وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم
الا قليلا ولم يجد الى الكثير سبيلا فان قيل ان اريد بالاتساق والاحكام من كل وجه فممنوع
ان هذه الآثار مرتبة لا خلل فيه اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحسب
لا يتصور ما هو فوقه واصلح قطعا بل انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور و
الآفات وان اريد في الجملة ومن بعض الوجوه فمثل آثار المؤثرات من غير العقلاء
كلها كذلك فان تبريد الماء وتسخين النار ينتفعان بهما قلنا المراد استعمال
الافعال والآثار على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملائمة للمنافع والمطا
للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل العرض على نوع من الخلل وجاز ان يكون فوقه
ما هو اكمل والعلم بان مثل ذلك لم يصدر الا عن العالم ضروري سيما اذا تكرر وكثر
وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز فان قيل قد يصدر عن حيوانات العجم افعال
متقنة محكمة في ترتيب مساكنها وتدبير معايشها كالنحل وكثير من الوحوش و
الطيور على ما لا يخفى على اولي النهى قلنا لو سلم ان موجد هذه الآثار هو هذه الحيوانات
فلم لا يجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما تهتدي الى ذلك بان يجعلها الله تعالى عالمة بذلك
او يلهمها حين ذلك الفعل واما الذي لم يورده المص فهو انه تعالى قادر اي فاعل بالقصد
والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود وقد يتمسك في كونه عالما
بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ورد عليه ان التصديق بارسال
الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب
بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا
به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما والظاهر ان هذا مكابرة نعم يتجه ذلك في صـ

الكلام على ما صرح به الامام واما دليلا الحكماء فالاول منهما ان البارى تعالى مجرد وكل مجرد
عاقل وقد مر الكلام فيه مستقصى والثاني انه تعالى عالم بذاته واذا علم ذاته علم ما عداه جميعا اما
الاول فلان العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم وهو حاصل في شانه لان ذاته غير
غائب عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني فلانه مبدأ لجميع ما سواه اما بواسطة او بدونها
والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ورد عليه اولا منع ان العلم عبارة عما ذكرتم ولو سلم
فلم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير بين الحاضر وما حضر هو عنده فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما
اشترط ذلك في الحواس فانها لا تدرك انفسها مع كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها واما
ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وقد مر الكلام فيه مستقصى والوجه الاخير اعني ما في
وجهي الحكماء عام اي يدل على انه تعالى عالم بجميع الموجودات بخلاف الوجه الاول والثاني
فانهما دالان على انه تعالى عالم ولا يدلان على عموم علمه بالنسبة الى جميع الموجودات ولما
اثبت انه تعالى عالم اشار الى الجواب عن ادلة المخالفين وهم فرق منهم من قال انه تعالى لا يعلم
نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين متغايرين يحاذي طرفاها بالضرورة و
نسبة الشيء الى نفسه محال اذ لا تغاير هناك والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة
حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة فان تلك الصفة تقتضي
نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز ان يكونا متحدين قلنا هي تقتضي نسبة منها ومن
المعلوم ونسبة اخرى منها ومن العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الاولى من هاتين
المذكورتين اعتبرت بالعرض فيما بينهما سلمنا كون العلم نسبة محضة بين العالم والمعلوم
لكن التغاير الاعتباري كاف لتحقق هذه النسبة والى هذا اشار بقوله والتغاير اعتباري
يعني ان ذات الباري تعالى باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار
صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفي لتحقق النسبة ومنهم من قال انه تعالى
لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم صورة مساوية للمعلوم فتكثر في العالم
ولا خفاء في ان صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة
الصور في الذات الاحدي من كل وجه والجواب ما قد ذكرنا فيما سبق ان علمه

بالاشياء وليس بارتسام صور الاشياء فيه بل بحصول الاشياء بانفسها عنده وكذلك علمنا بذواتنا وبالامور القائمة بها وذلك يسمى علما حضوريا وقد ذكرنا ايضا انه اقوى من العلم بارتسام صور الاشياء ضرورة ان انكشاف الشيء على آخر لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حضور مثاله عنده والى هذا المعنى اشار بقوله ولا يستدعي العلم صورا مغايرة للمعلومات عنده ونقول لانه نسبة الحصول اليه اشد من نسبة الصور المعقولة لنا معناه ما ذكره بعض المحققين ان حصول الاشياء له حصول للفاعل وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان والوجوب اشد من الامكان ومنهم من قال انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة اما المتغيرة فلانه اذا علم مثلا ان زيدا في الدار الآن ثم خرج عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير في ذاته من صفة الى اخرى والثاني يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه والجواب منع لزوم التغير فيه تعالى بل التغير انما هو في الاضافات لان العلم عندنا اضافة مخصوصة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير اضافته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز والى هذا اشار بقوله وتغير الاضافات ممكن وقال الحكماء علمه تعالى ليس علما زمانيا اي واقعا في زمان كعلمنا اذا علمنا بالحوادث المختصة بازمنة متعينة فانه واقع في زمان مخصوص فما حدث منها في ذلك الزمان كان واقعا في الحال وما حدث قبله او بعده كان واقعا في الماضي او المستقبل واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما يختص منه اذ الحال معناه زمان حكمي هذا والماضي زمان قبل زمان حكمي هذا والمستقبل زمان هو بعد زمان حكمي هذا ومن كان علمه ازليا غير مختص بجزء معين من اجزائه لا يتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل فالله سبحانه عالم عنده بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل بل علمها علما متعاليا عن الدخول

تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على سواء فليس منها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان منسوبا اليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة على سواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء وهذا معنى قوله انه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا كما توهمه بعضهم من ان علمه محيط بطبائع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي ما توهموه واما الجزئيات المتشكلة فان ادراكها انما يكون بآلات جسمانية وذكروا ان ادراك المتشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها والا لزم ان يكون تلك الحوادث الممكنة واجبة والتالي باطل للتنافي بين الوجوب والامكان بيان اللزوم انها ممكنة لكونها حادثة وواجبة ايضا والا لامكن ان لا توجد فينقلب علمه جهلا وهو محال والجواب ما مر من ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له ومفيدا لوجوبه ولو سلم فنقول انها ممكنة لذواتها واجبة لغيرها وهو تعلق علم الباري تعالى بوجودها ولا تنافي بين الامكان بالذات والوجوب بالغير والى هذا اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين وكل قادر عالم حي بالضرورة اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى حي واختلفوا في معنى الحيوة فقال جمهور المتكلمين انها صفة توجب صحة العلم والقدرة وقال الحكماء وابو الحسين البصري من المعتزلة انها كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر وهذا معنى آخر غير ما مر في مبحث الكيفيات النفسانية وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد

في وقت يدل على ارادته وليست زائدة على الداعي والا لزم التسلسل او تعدد القدماء
يعني ان تخصيص بعض الممكنات بالوقوع دون البعض وفي بعض الاوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون لصفة شأنها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة تسمى بالارادة فذهبت الاشاعرة الى انها مغايرة للعلم والقدرة وسائر الصفات وذهب النظام وجماعة من رؤساء المعتزلة كابي الحسين والنظام والجاحظ والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي الى انها هي العلم بالنفع وتسمى بالداعي واستدل المصنف على ان الارادة ليست امرا آخر سوى الداعي بان هذا الامر ان كان قديما لزم تعدد القدماء وان كان حادثا احتاج تخصيص وجوده بوقت دون غيره الى آخر ولزم التسلسل اقول لزوم التسلسل او تعدد القدماء لازم على اي حال اذ الكلام في الارادة زائدة على الذات سواء كانت نفس الداعي او امرا زائدا عليه وذلك ظ والنقل دل على اتصافه تعالى بالادراك والعقل على استحالة الآلات يعني ان السمع دل على كونه تعالى سميعا بصيرا وهو مما علم بالضرورة من دين نبينا محمد عليه السلام والقرآن والحديث مملو به بحيث لا يمكن انكاره ولا تأويله وايضا الاجماع منعقد عليه فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه تعالى حي وكل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح له من الكمالات يجب له بالفعل لان الخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله تعالى محال وهذه الحجة لا بد فيها من بيان ان الحيوة في الغائب ايضا تقتضي صحة السمع والبصر وغاية ما تشبثوا به في ذلك على ما ذكره امام الحرمين طريق السبر والتقسيم فان الجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر اذا صار حيا اتصف [illegible] اذا سبرنا صفات الحي لم نجد ما يصحح قبول السمع والبصر سوى كونه حيا ولزم القضاء بمثل ذلك في حق الباري تعالى وايضا لا بد الى بيان استحالة النقص والآفة على الباري تعالى سوى الاجماع المستند حجيته الى الادلة والاحتياج في ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه تعالى سميعا بصيرا

فلنعول على الاجماع في هذه المسألة بل على الادلة السمعية القطعية في هذه المسألة ابتداء لان الظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى من الظواهر الدالة على حجية الاجماع اذ يرد على هذه اعتراضات كثيرة احتاجوا الى دفعها وان اثبتنا حجية الاجماع بالعلم الضروري بانه في المسألة التي نحن فيها سواء بسواء وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر وذهب سائر المتكلمين الى انهما صفتان زائدتان على العلم ولما دلت القواطع العقلية على انه منزه عن الآلات فان كان السمع والبصر علمين بمتعلقيهما على ما ذهب اليه الشيخ فلا اشكال وان كانا صفتين زائدتين عليه كما هو رأي الجمهور فهو لان احتياجنا الى الآلة بسبب عجزنا وقصورنا وذات الباري تعالى لبرائته عن القصور يحصل بلا آلة ما لا يحصل لنا الا بها واحتج النافي للسمع والبصر عنه تعالى بوجهين الاول انهما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر او مشروطان به كسائر الاحساسات وانه في حقه تعالى محال والجواب منع المقدمة الاولى اذ لا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثر فينا كونهما نفس ذلك التأثر او مشروطا به وان سلمنا انه كذلك في الشاهد فلا نسلم انه في الغائب كذلك فان صفاته مخالفة بالحقيقة لصفاتنا الثاني انه لو لم يكن سمعه ولا بصره نفس التأثر ولا مشروطا به لكان اثبات السمع والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه مصروفا عن المعقول والجواب ان كلا منهما صفة قديمة لها تعلقات حادثة كالعلم والقدرة وعمومية قدرته دل على انه متكلم تواتر عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور ولا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه وذلك لان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما ان كلامه تعالى مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فاضطروا الى القدح في احد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع صحة النقيضين فالحنابلة قالوا

كلامه تعالى حرف وصوت يقومان بذاته تعالى وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم
جهلا الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف فهولاء صححوا القياس الاول
ومنعوا كبرى القياس الثاني والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه حروف واصوات
وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى
فقد قالوا بصحة القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس الاول والمعتزلة قالوا كلامه
تعالى اصوات وحروف كما ذهب اليه الفرقتان المذكورتان لكنها ليست قائمة بذاته
تعالى بل خلقها الله تعالى في غيره كجبرئيل والنبي ومعنى كونه متكلما انه خلق الكلام في بعض الاجسام
وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية فهم ايضا صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في صغرى
القياس الاول والاشاعرة قالوا كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف بل
هو معنى قائم بذاته تعالى يسمى الكلام النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف و
هو قديم فهم صححوا القياس الاول وقدحوا في صغرى القياس الثاني والمعتزلة تمسكوا بوجوه
الاول انه علم بالضرورة من دين النبي عليه السلام حتى للعوام والصبيان ان القرآن هو هذا الكلام
المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع
السلف واكثر الخلف الثاني ان ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص القرآن
انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم وتلك الخواص كونه ذكرا لقوله تعالى
وهذا ذكر مبارك وقوله وانه لذكر لك ولقومك عربيا لقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا منزلا
على النبي بشهادة النص من تلك الآية واشباهها واجماع الامة مقروءا بالالسن للاجماع
مسموعا بالآذان للاجماع ولقوله تعالى حتى يسمع كلام الله مكتوبا في المصاحف للاجماع
فان محل المكتوب في المصحف هو الصور والاشكال لا اللفظ والمعنى فلما كان اللفظ لان
الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه ثم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال مقروءا
بالتحدي لكونه معجزا اجماعا مفصلا الى السور والآيات لقوله تعالى كتاب احكمت آياته ثم فصلت
قابلا للنسخ وهو من امارات الحدوث لانه اما رفع او انتهاء ولا شيء منهما متصور في القديم
لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واردا عقيب ارادة التكوين لقوله تعالى انما قولنا لشيء

اذا اردناه ان نقول له كن فيكون اذ معناه اذا اردنا شيئا قلنا له كن فيكون فقوله كن وهو
قسم من كلامه متأخر عن الارادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزاء له وجوابها انه لا نزاع
في اطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف
عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من صفات
الحروف وسمات الحدوث والاطلاق بهذين اللفظين عليه ليس بمجرد انه دال على كلامه القديم
حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غيره تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله بل لانه اختص ما
اخترعه تعالى وهو انه اخترعها اولا وجدها اولا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو
قرآن مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لسان الملك لقوله تعالى انه لقول رسول كريم
ثم اختلفوا في اطلاق اسمهما لهذا المؤلف المخصوص العام ما وصل الينا مخترعا لله تعالى
حتى ان ما قرأه كل احد سواء بلسانه يكون مثلا لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث
تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما قرأه القارئ اي قارئ كان بعينه لا مثله وهذا
الحكم في كل شعر وكتاب منسوب الى مؤلفه فان قيل اذا اريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف
المسموعة من غير اعتبار تعين المحل فكل احد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الازلي
واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله
قلنا فيه وجوه احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلي بلا صوت
وحرف كما ترى في الآخرة ذاته تعالى بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية
والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا
بطريق خرق العادة وثانيها انه سمع بصوت من جميع الجهات على ما هو خلاف العادة
وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا وحاصله
انه اكرم موسى عليه السلام فافهم كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى
هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي والاستاد ابو اسحق الاسفرايني وعلى السعد
فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما للمعنى الكلي الصادق على
المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه وبالجملة ما يقال ان المكتوب في كل مصحف والمقروء

بكل لسان كلام الله تعالى فباعتبار الوحدة النوعية وما قال انه حكاية عن كلام الله تعالى
فمأول وانما الكلام المحكي المسموع في لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية وما قال ان
كلام الله ليس قائما بلسان او قلب ولا حالا في مصحف او لوح فاراد به الكلام النفسي
الذي هو الصفة الازلية ومنعوا من القول بحلول كلامه في لسان او قلب او مصحف وان كان
المراد هو اللفظ رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقة الازلية على ان
اطلاق اسم المدلول على الدال وكذا اجراء صفات الدال على المدلول شائع ذائع مثل
سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي الثالث ان كلامه
لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق المضي كثير في كلامه تعالى مثل انا
ارسلنا وقال موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة
المتصور سبقه على الازل فهو عين الكذب وهو محال على الله تعالى لما سيأتي والجواب ان
كلامه في الازل لا يتصف بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما
لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات وتحقيق هذا مع القول بان الازلي
مدلول اللفظ عسير جدا وكذا القول بان المتصف بالمضي وغيره انما هو اللفظ الحادث
دون المعنى القديم الرابع ان كلامه يشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك
فلو كان ازليا لزم الامر بلا مامور والنهي بلا منهي والاخبار بلا سامع والنداء و
الاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى وتقدس
واجاب عنه عبد الله بن سعيد القطان بان كلامه في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر وغير ذلك
وانما يصير احد الاقسام فيما لا يزال وفيه ان وجود الجنس من غير ان يكون احد الانواع
غير معقول وايضا التغير على القديم محال قلت هو امر واحد يتنوع بحسب
التعلقات الحادثة من غير ان يتغير هو في نفسه وقد يجاب بان السفه او العبث انما
يلزم لو كان طلب المعدوم وامره حال عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن
سيكون فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي اخبره صادق بانه سيولد وكما في خطاب
النبي عليه السلام باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيامة اذ اختصاص من حضر منهم باطل

عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا نعم لو قيل خطاب الحاضر قصدا
والغائب والمعدوم ضمنا وتبعا لم يبعد مثل البعد في نفي كان شيئا وهذا الجواب
مشهور من الجمهور وكلامهم متردد في ان معناه ان المعدوم مامور في الازل بان يمتثل
ويأتي بالفعل على تقدير الوجود او المعدوم ليس بمامور في الازل لكن لما استمر الامر الازلي
الى زمان وجوده صار بعد الوجود مامورا الخامس ان الامر لو كان ازليا لكان ابديا لان
ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيبقى التكليف في دار الجزاء وهو باطل اجماعا السادس ان
الكلام لو كان ازليا لاستمر ازلا وابدا لما ذكرنا آنفا فلم يختص بمكالمة موسى عليه السلام بالطور
وهو باطل اجماعا وجوابها ان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقاته بالاشخاص والافعال
حادثة بارادة من الله تعالى واختيار فيتعلق الامر بصلوة زيد مثلا بعد بلوغه وينقطع عند
موته ويتعلق الكلام بموسى عليه السلام في الطور وبهذا يخرج الجواب عن وجه آخر لهم وهو ان
القديم يستوي نسبته الى جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم فيتعلق الامر والنهي بكل فعل حتى يكون
المامور منهيا وبالعكس واللازم باطل قطعا وبهذا الوجه ينهدم الرأي على الاشاعرة حيث
لا يقولون بالحسن والقبح العقليين ليمنعوا صحة تعلق الامر بما يتعلق به النهي وبالعكس واختار
المصنف مذهب المعتزلة واستدل على انه تعالى متكلم بان قدرته تعالى عامة شاملة لجميع الممكنات
وخلق الحروف والاصوات الدالة على المعاني ممكن فيصح اتصاف الباري تعالى بالتكلم
بمعنى خلق الحروف الدالة على المعاني ولا شك ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه به نقص و
اتصاف باضداد الكلام وهو على الله تعالى محال وان نوقش في كونه نقصا سيما اذا كان مع
قدرته على الكلام كما في السكوت فلا خفاء في ان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون
المخلوق اكمل من الخالق والاشاعرة قالوا المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام
في محل آخر للقطع بان موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى بخلق الاصوات
مصوتا واما اذا اسمعنا فالمسموع اما قائم بسمعه المتكلم وان لم يعلم انه الموجد لهذا الكلام
وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو الحال في الحق وبه فالكلام القائم بذات الباري
تعالى لا يجوز ان يكون هو الحكي اعني المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة

ان لابتدائها وانتهائها فان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالاول مشروط بانقضائه فيكون للاول اول فلا يكون قديما والحرف الاول ايضا لما كان له انقضاء لا يكون قديما لامتناع طريان العدم على القديم فالمجموع المركب منها ايضا لا يكون قديما والحادث يمتنع قيامه بذات البارى تعالى فتعين ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وهو الذى يسمى بالكلام النفسى فان من يورد صيغة امر او نهى او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد فى نفسه معانى يعبر عنها بالالفاظ التى يسميها بالكلام الحسى فالمعنى الذى يجده فى نفسه ويدور فى خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله فى نفس السامع ليجرى على موجبه هو الذى نسميه كلام النفس وحديثها واليه اشار المص وقال **والنفسانى** اى كلام النفس **غير معقول** وقد شرحناه فى مبحث المسموعات فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه ولصاحب المواقف مقالة مفردة فى تحقيق كلام الله محصلها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعرى لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقة حتى صرحوا بان اللفظ حادث على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتى المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدى بكلام الله الحقيقى وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن فى الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف مقروء بالالسن محفوظ فى الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الالة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخروا اصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيته وقال بعض الفضلاء هذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستانى فى كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة فى انه اقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة اقول المفاسد التى ذكرها لازمة على ما فهم الاصحاب من كلام الشيخ مع ما سلف ذكرناها فى الوجهين الاول والثانى من وجوه المعتزلة والجواب ايضا ما ذكرناه فلا يكفر من انكر كلامية ما بين دفتى المصحف انما يكفر لو اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس كلامه تعالى بمعنى انه ليس صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على ما هو صفة حقيقية وهو من خلقه تعالى واختراعه بان اوجده فى لسان الملك او فى لسان النبى عليه السلام او اوجد نقوشا دالة عليه فى اللوح المحفوظ فليس من الكفر فى شئ بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغى ان يتوهم كونه كفرا وما ذكره من ان ترتب الحروف انما هو فى التلفظ دون الملفوظ فان التلفظ حادث دون الملفوظ فذلك امر خارج عن طور العقل وذلك لان كل ما له حركة يكون اجزاؤها المجتمعة فى الوجود لا يكون لبعضها تقدم على بعض و

انتفاء القبح دل على صدقه اتفق المسلمون على ان الكذب فى كلامه تعالى ممتنع اما المعتزلة فلوجهين اشار المص الى اولهما وهو ان الكذب فى الكلام الذى هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات لان الكلام عندهم كما ذكرنا آنفا هو عبارة عن خلق الالفاظ الدالة على المعانى المقصودة وهو منها قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو بناء على اصلهم فى اثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحها والثانى انه ينافى مصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب فى كلام الله تعالى ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر به من احوال الآخرة والاولى وفى ذلك فوات مصالح لا تحصى والاصلح واجب عليه تعالى عندهم فلا يجوز اخلاله به واما الاشاعرة فلوجوه الاول انه نقص والنقص على الله تعالى محال اجماعا وايضا فيلزم ان يكون نحن اكمل منه تعالى فى بعض الاوقات اعنى وقت صدقنا وكذبه تعالى وفى هذا الوجه انما يدل على صدق الكلام النفسى الذى هو

صفة قائمة بذاته تعالى والا لزم نقصان صفته تعالى مع كمال صفاتنا ولا يدل على صدقه
في الكلام اللفظي الذي يخلقه في جسم دالا على معنى مقصود منه لانه على ذلك التقدير
لزم النقص في فعله تعالى ولا فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي عندهم لا يقولون
به مع ان الاهم بيان صدقه تعالى في الكلام اللفظي اولا مرجع الصدق والكذب
انما هو المعنى دون اللفظ ولما كان الكلام النفسي عندهم مدلول الكلام اللفظي ومعناه
كان كذب الكلام اللفظي راجعا الى كذب الكلام النفساني ولزم النقص في صفته تعالى
الثاني انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم ان
يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب والا جاز زوال ذلك الكذب وهو قديم
فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق عليه باطل فانا نعلم بالضرورة
ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه على ما هو عليه اقول لو تم هذا الدليل لدل على امتناع
صدقه تعالى ايضا بان يقال انه تعالى لو اتصف بالصدق لكان صدقه قديما فيمتنع عليه
الكذب المقابل لذلك الصدق لكنا نعلم ضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه لا على
ما هو عليه فان قيل الاخبار عن الشيء لا على ما هو عليه نقص كان رجوعا الى الوجه الاول
فيكون هذا الوجه ايضا انما يدل على كون الكلام النفسي صادقا دون الكلام اللفظي او
لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا في الوجه الاول بان يقال كذب الكلام اللفظي راجع
الى كذب الكلام النفسي كما ذكرنا آنفا وكذب الكلام النفسي قديم فكذب اللفظي ايضا
قديم ويلزم ما ذكر من المحذور لانهم لما جوزوا حدوث الكلام اللفظي مع قدم الكلام
النفسي فلان يجوزوا حدوث صفة اللفظي اعني حدوث كذبه لكان اولى ويقول
العقول اقوى الثالث وهو معتمد الاصحاب الدلالة على الصدق في الكلام النفسي
واللفظي ولبراءته عن المناقشات اجماع العلماء والانبياء عليهم السلم وقد ثبت
صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا عن صدقه
ووجوب الوجود يدل على سرمديته لما كان الواجب ما يمتنع عدمه كان باقيا
مستمر الوجود ازلا وابدا واختلفوا في ان البقاء هل هو صفة زائدة على الذات

حتى يكون الصفات ثمانية اولا فذهب الشيخ الاشعري واتباعه الى الاول لان الواجب
باق بالضرورة فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر لان البقاء
ليس من السلوب والاضافات وهو ظاهر وليس ايضا عبارة عن الوجود بل
زائد عليه اذ الوجود يتحقق دونه كما في آن الحدوث ويتصف بالحدوث فانه عبارة عن
تحقق الوجود بعد الحدوث اقول فيه ان البقاء وجود مخصوص فانه وجود مستمر كما
ان الحدوث ايضا كذلك فانه وجود بعد العدم وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة
زائدة وما يتبعهم المص واشار اليه بقوله وهي الزائد واستدلوا عليه بوجوه احدها
ان المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه الى
الزمان الثاني وثانيها ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي ليس نفس ذاته لما
كان واجب الوجود لذاته لان ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات
لا يزول ابدا واذا افتقر البقاء بصفة بها الوجود في الزمان الثاني لكان لزوم المحال
الخبر لانه يدل على ان الواجب موجود في الزمان الثاني لامر سوى ذاته واعترض صاحب
الصحايف بان اللازم ليس الا افتقار صفة الى صفة اخرى ناشئة من الذات و
لا امتناع فيه كالارادة يتوقف على العلم والعلم على الحيوة ورد بان احتياجه في الوجود
الى امر سوى الذات ينافي الوجوب بالذات اقول فيعود الى الوجه الاول اذ لا يعد في
انما هو من ان البقاء وجود خاص فباقي المقدمات مستدرك وثالثها ان الذات لو
كان باقيا بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور لتوقف
ثبوت كل في الزمان الثاني على الآخر وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه عنه
كان الواجب هو البقاء لا الذات هف وان لم يفتقر احدهما الى الاخر بل اتفق
تحققهما معا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا من الذات و
البقاء يكون مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى ما سواه لافتقر الى الذات ضرورة
افتقار الكل اليه واستغنى عن جميع ما سواه واجب قطعا هذا مع ان الفرض عدم افتقار
البقاء الى الذات محال لان افتقار الصفة الى الذات ضروري ورابعها ان البقاء

لو كانت صفة ازلية زائدة على الذات قائمة به كانت باقية بالبقاء وهو فاسد لـ
سواه في البقاء لكن بقاؤه بنفسه لا بزائد عليه حتى يلزم ذلك فانه يجوز ان يكون الباري تعالى
الا باقيا ببقاء هو نفسه والشريك بمعنى وجوب الوجود يدل على نفي الشريك في الوجوب
اي لا يمكن تعدد الواجب والا فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة
او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع
احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل لان الاحتياج في التعين يقتضي الاحتياج في الوجود
اذ الشيء ما لم يتعين لم يوجد اقول هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق فان الماهية
الواجبية ان اريد بها في اول الترديد مفهومها وفي الاخر ما صدقت هي عليه لم يستقم
الكلام فانه يجوز ان كان نفس الماهية الواجبية فلا تعدد ان اريد بالواجب ما صدق
هو عليه ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يوجد واجبان يتعين كل واحد منهما بنفس ذاته
بلا محذور وكذا قوله وان كان معللا بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب بالذات ان
اريد به المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين كل واجب معللا بامر منفصل
عن مفهوم الواجب اعني ذات الواجب بلا محذور لا يقال الانفصال من ذات
الواجب ومفهومه لانا نقول يكون تشخصا مساويا لما هو في الواجب وايضا
كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين ضرورة اما ان يكون بين الوجوب
والتعين لزوم اولا فان لم يكن لجاز انفكاكهما فلزم جواز الوجوب بدون التعين
وهو محال لان كل موجود متعين او جواز التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون
الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث تعين بلا وجوب وان كان بين
الوجوب والتعين لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه
ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب وان كان التعين بالوجوب
كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول لا
غير متخلف فانما يوجد الواجب بدونه وان كان التعين والوجوب لامر منفصل لم يكن
الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين الى ما في احد

الى امر منفصل وهو ظاهر اقول قوله لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة
على المعلول بالوجود والوجوب انما هو على تقدير كون المعلول موجودا خارجيا والمعلول
ههنا ليس كذلك لما سبق من ان الوجوب من الامور الاعتبارية ولو سلم فالموقوف
مغاير للموقوف عليه لان احدهما وجوب الذات والاخر وجوب الوجوب وايضا
اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا ان اراد بالتعين الواحد المعين من
التعين نختار ان لا لزوم منه وبين الوجوب قوله ان جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب
بدون التعين قلنا ممنوع وانما يلزم لو لم يكن هناك تعين آخر وان اراد بالتعين احد
التعين لا على التعيين فنقول وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم
خلاف المفروض وهو تعدد الواجب ممنوع قوله لان التعين المعلول لازم غير
متخلف قلنا مسلم لكن لزوم احد التعينين لا على التعيين لا ينافي التعدد وهو اعني وجوب
الوجود يدل على نفي المثل ايضا اي الواجب لا يكون له مثل والا لكان لكل من المثلين ما
به تمايزهما وهو وجود عارض لامتناع تركب الواجب كما سيأتي لكن الواجب لا يكون
وجوده عارضا لما تقدم بيانه ويدل على نفي التركيب ايضا بمعانيه يعني التركيب من
الاجزاء العقلية كالمركب من الجنس والفصل والمركب من الاجزاء الخارجية كالمركب
من الجدران والسقف لما بينا ان الواجب لا يكون مركبا لا ذهنا ولا خارجا وعلى
الضد ايضا لان الضد يقال للمشارك في الموضوع معاقب والواجب لا يكون في الموضوع
وعلى نفي الحيز ايضا يعني الواجب لا يكون متحيزا والا لزم امكان الواجب ووجوب
الممكن لانه لو كان في مكان لكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان
الواجب ولكان المكان مستغنيا لان المكان قد يوجد بدون المتمكن لامكان الخلاء
والمستغني عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه اذ لو احتاج الى الغير فذلك الغير اما
واجبا او ممكن محتاج الى الواجب وعلى التقديرين يلزم الاحتياج الى الواجب وهو
خلاف المفروض فيلزم وجوب الممكن اقول اللازم من تحيز الواجب هو الاحتياج
الى الغير في التمكن لا في الوجود والممكن هو المحتاج الى الغير في الوجود لا في امر آخر

بجزء فلا يلزم امكان الواجب وايضا استغناء المكان عن الممكن في وجوده ممنوع دل
لان المكان قد يوجد بدون الممكن قلنا مسلم لو لم يكن الممكن هو الواجب كما في فرضنا
هذا وايضا لو كان متحيزا فاما ان يكون في جميع الاحياز فيلزم مداخلة المتحيزات ومخالطة
الواجب لما لا ينبغي من القاذورات واما ان يكون في البعض دون البعض فان كان
لمخصص لزم احتياج الواجب في ذلك المخصص والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول يجوز ان
يكون المخصص هو الارادة على ان الاحتياج المستحيل هو احتياج الواجب في وجوده لا
احتياجه في صفة الى الغير كما ذكرنا آنفا وايضا لو كان في مكان لكان المكان قديما وقد
قد بينا ان العالم حادث وايضا لو كان متحيزا لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب
عرضا فاما ان لا ينقسم فيكون جزءا لا يتجزى وهو احقر الاشياء تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا او ينقسم فيكون جسما وكل جسم حادث لما بينا من حدوث الاجسام ومركب
ايضا فيلزم حدوث الواجب وتركبه وعلى نفي الحلول ايضا لان الحلول هو الحصول على
سبيل التبعية وانه ينافي الوجوب الذاتي وايضا ان حل في شيء فاما ان حل في المنقسم
لزم انقسامه بحسب انقسام المحل وتركبه وان لم ينقسم كان الواجب احقر الاشياء اقول
هذا لا ينافي كونه حالا في مجرد وذهب بعض المتصوفة الى انه يحل في العارفين والنصارى
الى حلوله في عيسى عليه السلام فان ارادوا بالحلول هذا المعنى فباطل وان ارادوا
غير ذلك فلا يمكن نفيه او اثباته الا بعد تصور معناه وعلى نفي الاتحاد ايضا لما
مر ان الاثنين لا يتحدان اقول في جعله من فروع وجوب الوجود لذاته نظر لا يخفى
المتامل وقال بعض المتصوفة اذا انتهى العارف نهاية مراتبه انتفى هويته فصار الموجود
هو الله وحده وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد فان كان المراد بالاتحاد هذا
فلا شك انه باطل وان كان المراد به غيره فلا يمكن نفيه او اثباته الا بعد تصوره
وعلى نفي حلول الحوادث فيه ايضا الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحادث
اي الموجود بعد العدم خلافا للكرامية والا اتصافه بالسلوب والاضافات الحادثة
بعد ما لم يكن ككونه غير رازق لزيد الميت رازقا للحي المولود وبالصفات الحقيقية

المتغيرة التعلقات ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه جائز والمستدلون وجوه
الاول انه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه وهو باطل بالاجماع وجه
اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف
به نقصا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع
اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل ما يتصف به يلزم ان يكون صفة كمال و
اعترض بانا لا نم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما يكون لو لم يكن حال الخلو متصفا
بكمال يكون هو شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بان يتصف دائما بنوع كمال
يتعاقب افراده من غير بداية ونهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق بعينه
على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك فالخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول كمال
لاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون نقصا واجيب بان ذات الواجب لا تخلو
عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث الثاني لو كان قديما لزم وجود
الحادث في الازل وانه محال اما الملازمة فممنوعة الثالث وهو المعتمد عند الحكماء ولان
الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله تعالى محال واعترض بانه ان اريد بالتغير مجرد
الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس المتنازع فيه وان اريد تغير في الواجبية او
امر واشتغال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث مستندا للذات
بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يستند صفة كمالية متلاحقة الافراد بحيث يكون
سابق كل منها شرطا للاحق كحركات الافلاك عند بعض الثالث انه لو اتصف بالحادث
لزم جواز ازليته لان الحادث بوصف الحدوث وهو باطل ضرورة ان الحادث ما له
اول والازلي ما لا اول له وجه اللزوم ان جواز الاتصاف بذلك الحادث ثابت في الازل اذ لو
امتنع لاستحال انقلابه الى الجواز وجواز الاتصاف بالشيء في الازل يقتضي جواز
وجود ذلك الشيء في الازل فيلزم جواز وجود الحادث في الازل وجوابه ان اللازم
من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل ظرفا للجواز
وهو لا يستلزم الا ازلية جواز الحادث لا جواز الاتصاف في الازل على ان يكون

قيد الاتصاف ليلزم جواز ازلية الحادث ولا خفاء في ان المحال جواز ازلية
الحادث بمعنى امكان ان يوجد في الازل لا ازلية جوازه بمعنى ان يمكن في الازل
وجوده في الجملة وهذا كما يقال ان قابلية الاثر لايجاد العالم متحققة في الازل بخلاف
قابلية لايجاد العالم في الازل اي يمكن في الازل ان يوجده ولا يمكن ان يوجده في
الازل ومعنى الكلام ان يعتبر الحادث بشرط الحدوث والا فلا خفاء في امكان
وجوده في الازل الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث
فيكون حادثا لما سبق من ان كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الملازمة فلوجهين
احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث حادث لانه ينقطع
الى الحادث ولا شيء من القديم كذلك لما تقرر من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
ثانيهما انه لا يخلو عنه وعن قابليته وهي حادثة لما مر من ان ازلية القابلية يستلزم جواز ازلية
المقبول فيلزم جواز ازلية الحادث وهو محال وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه
ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نسلم ان لكل صفة ضدا او ان الموصوف لا يخلو عن
الضدين وان اريد مجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا حتى ان عدم كل شيء ضد له
ويستحيل الخلو عنهما فلا نسلم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث انما
هما من صفات الموجود خاصة وعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث
وان اطلقا على المعدوم ايضا باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم
وامتناع زوال العدم انما هو في الموجود لظهور زوال القدم الازلي لكل حادث
اما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف ولو سلم فازليتها انما
تقتضي ازلية جواز المقبول له امكانه لا جواز ازليته ليلزم ما ذكر وقد عرفت الفرق
احتج الخصم بوجوه الاول الاتفاق على انه تعالى متكلم سميع بصير ولا يتصور ذلك الا
بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة فوجب حدوث هذه الصفات
القائمة بذاته تعالى والجواب ان الحادث تعلق تلك الصفات وانه اضافة يجوز تجدده
الثاني المصحح للقيام به اما كونه صفة فهو ثم هذا المصحح للحادث او كونه صفة مع وصف

القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه لا يصلح جزءا للمؤثر في الصحة فتعين الاول
فيصح قيام الصفة الحادثة به والجواب منع الحكم لجواز ان يكون المصحح حينئذ الصفة القديمة
المخالفة لحقيقة الصفة الحادثة فلا يلزم اشتراك الصحة ولو سلم فيجوز ان يكون القدم
شرطا او الحدوث مانعا الثالث انه تعالى صار عالما بالعالم بعد ما لم يكن وصار عالما
بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد وهذا حدوث في صفة العالمية وصفة العلم والجواب
ان التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق
بحسب تغيره والعالمية من الصفات الاضافية او من الحقيقية والتغير في تعلقها بالحادث
لا فيها وقالت الكرامية العقلاء اتفقوا على قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى
وان انكروه باللسان فان الجبائية قالوا ان الارادة والكراهة حادثتان لا في محل
لكن المريدية والكارهية حادثتان في ذاته وكذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث
المسموع والمبصر وابو الحسين يثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون النسخ وهو اما
رفع الحكم القائم بذاته او انتهائه وهما عدم بعد الوجود فيكونان حادثين والفلاسفة
قالوا بوجود الاضافات مع عروض المعية والقبلية المتجددتين لذاته تعالى فاوجبوا ان
التغير في الاضافات وهو جائز كما ذكرنا آنفا وتحرير محل النزاع ان الصفات على ثلاثة
اقسام حقيقية محضة كالكون وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافية محضة كالمعية
والقبلية وفي عدادها الصفات السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تعالى التغير في القسم
الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا واما القسم الثاني فانه لا يجوز التغير فيه بالنسبة
كون في تعلقه اولى الادلة المذكورة لو تمت لدلت على امتناع التغير في صفاته تعالى
مطلقا اي من اي قسم كان وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة خطأ و ويدل ايضا على نفي
ناجا ايضا يعني واجب الوجود لا يكون محتاجا في وجوده وفيما يتوقف عليه وجوده
الى غيره والالم يكون واجبا لذاته و ويدل على نفي الالم مطلقا يعني سواء كان
حسيا او عقليا فان الواجب تعالى لا سالم اصلا لان الالم ادراك المنافي من حيث هو
منافٍ والله تعالى منزه عن ان يكون شيء ما منافيا له اذ الشيء لا يكون منافيا لمبدائه و

يدل على نفي اللذة **المزاجية** لانها من توابع المزاج وظاهر انه مستحيل على واجب الوجود
تعالى وخص اللذة بالمزاجية لان الحكماء يثبتون له تعالى اللذة العقلية فانهم يقولون اللذة
ادراك الملائم من حيث هو ملائم فمن ادرك كمالا في ذاته التذ به وذلك ضروري
يشهد به الوجدان ثم ان كماله تعالى اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات
فوجب ان يكون لذته اقوى اللذات ولذلك قالوا اجل مبتهج هو المبدأ الاول
بذاته تعالى واعترض عليه بانه ان اريد ان الحالة التي نسميها اللذة هي نفس ادراك الملائم
فربما يختص ذلك بادراكنا دون ادراكه فانهما مختلفان قطعا **والمعاني والاحوال**
الصفات الزائدة عينا ينفي وجوب الوجود يدل على نفي المعاني خلافا للشيخ ابي
الحسن الاشعري فانه قال ان لله تعالى معان قائمة بذاته هي العلم والقدرة والارادة
والحياة والكلام والسمع والبصر وعلى نفي الاحوال خلافا لابي هاشم فانه قال ان لله تعالى
احوالا هي العالمية والقادرية والحيية وغيرها وعلى نفي الصفات الزائدة في
الاعيان خلافا لطائفة من المعتزلة فانهم قالوا ان لله تعالى صفات زائدة في
الاعيان واختار المصنف نفي هذه الامور كلها لان وجوب الوجود دال على نفيها لان
الامور ان كانت واجبة لذواتها لزم تعدد الواجب وقد ابطلناه وان كانت ممكنة
لذواتها فالموجب لها ان كان هو ذات الواجب لزم ان يكون الواحد قابلا
فاعلا وهو باطل وان كان غيره لزم افتقار الواجب الى غيره واعترض عليه بانه لم يثبت
امتناع كون الواحد قابلا وفاعلا كذا وجوب الوجود يدل على نفي **الرؤية** ذهب
الاشاعرة الى ان الله تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين في الجنة يرونه منزها عن
المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية انما
يقولون برؤيته في الجهة والمكان لكونه عندهم جسما تعالى الله عن ذلك ولا نزاع
في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمعتزلة في امتناع ارتسام صورة من المرئي
في العين او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي وانما محل النزاع انا اذا عرفنا
مثلا بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا آخر فوق

الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الادراك فوق الاولين نسميها الرؤية ولا يتعلق
في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة الادراكية هل يصح ان يقع بدون
المقابلة والجهة وان يتعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان ام لا واحتجوا على
الامكان من المنقول بقوله تعالى حكاية رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر
الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من وجهين احدهما ان موسى عليه السلام
سأل الرؤية ولو امتنع كونه تعالى مرئيا لما سأل الرؤية لانه حينئذ اما ان علم امتناعه او جهله
فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال لانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله و
يمتنع لا يكون نبيا كليما وقد وصفه تعالى بذلك في كتابه بل ينبغي ان لا يصلح للنبوة اذ
المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة وثانيهما انه تعالى
علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن لان معنى
التعليق ان المعلق يقع على تقدير المعلق عليه والمحال لا يقع على شيء من التقادير و
اعترض على الاول بوجوه الاول ان موسى لم يسأل الرؤية بل يجوز ان يعبر بها عن العلم الضروري
لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم سائغ سيما استعمال رأى بمعنى علم و
ارى بمعنى اعلم فكانه قال اجعلني عالما بك علما ضروريا واجيب بان الرؤية وان
استعملت بمعنى العلم لكنها ههنا يمتنع حملها عليه لوجوه الاول انها لو كانت بمعنى العلم
لكان النظر المرتب عليها بمعناه ايضا لكن النظر الموصول بالى نص في الرؤية
الثاني انه يلزم ان لا يكون موسى عليه السلام عالما بربه ضرورة مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل
لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد الثالث انه لا يكون الجواب حينئذ مطابقا للسؤال
لان قوله لن تراني نفي لرؤيته تعالى لا للعلم الضروري باجماع المعتزلة الثاني ان الكلام على
حذف المضاف والمعنى ارني آية من آياتك انظر الى آيتك واجيب بان ذلك
يسقط اما اولا فلان الجواب حينئذ لا يطابق السؤال لان قوله لن تراني على ما ذكرنا
من الاجماع نفي لرؤيته تعالى لا لرؤية آية من آياته واما ثانيا فلان اندكاك الجبل
اعظم آية من آياته فكيف يستقيم نفي رؤية الآية واما ثالثا فلان الانبياء عند

انه كان الجبل لا استقرار فكيف يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار الثالث ان موسى عليه السلام
انما سأل الرؤية بسبب قومه لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه
فقالوا ارنا الله جهرة فسأل ليمنع ليعلموا امتناعها وهو واجب بان مع مخالفته الظاهر
حيث لم يقل ارهم ينظروا اليك فاسد اما اولا فلانهم لما سألوا وقالوا ارنا الله
جهرة زجرهم الله ورد عليهم عن السؤال باخذ الصاعقة فلم يحتج موسى عليه السلام في زجرهم
الى سؤال الرؤية لنفسه ليس في اخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسئول لجواز ان يكون ذلك
لقصدهم اعجاز موسى عن الاتيان بما طلبوه تعنتا لا لامتناع ما طلبوه واما ثانيا
فلان تجويز الرؤية خطأ بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تاخير الرد وتقرير الباطل
الا ترى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون
واما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين بموسى عليه السلام مصدقين بكلامه كفاهم اخباره بامتناع
الرؤية من غير الطلب للمحال ومشاهدة ما جرت من الاحوال والاهوال والآلام
عند الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه كلام الله تعالى
ورد هذا بانهم كانوا مؤمنين لكن لم يعلموا مسئلة الرؤية وطلبوا اجوارها عند سماع
الكلام واخبار موسى عليه السلام في الرد عليهم طريق السؤال والجواب من الله تعالى ليكون
اوثق عندهم واهدى سبيل الحق واصاب موسى الرؤية الى نفسه دونهم ليسالا من تتم عليه
ولا تقولوا الوسائل لها لسنة لرآه لعلو قدره عند الله تعالى الرابع انه سأل الرؤية
مع علمه بامتناعها لزيادة الطمانينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما في طلب ابراهيم
عليه ان يريه كيفية احياء الموتى الخامس ان معرفة الله تعالى لا تتوقف على العلم
بمسئلة الرؤية فيجوز ان يكون لاشتغاله بسائر العلوم والوظائف الشرعية لم يخطر
بباله هذه المسئلة حتى سألوها منه فطلب العلم او خطرت بباله وكان ناظرا فيها
طالبا للحق فاختار على السؤال المبين لجلية الحال واجيب بان الزام ان النبي المصطفى
بالتكلم في معرفة الله سبحانه وما يجوز عليه ويمتنع دون آحاد المعتزلة ومن حصل طرفا
من علم الكلام هي البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التي لا يسلكها احد من العقلاء

وعلى الوجه الثاني ايضا انه لم يعلق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا او حالة السكون
ليكون ممكنا بل عقيب النظر بدلالة الفاء وهو حالة تزلزل واندكاك والا لم يكن
الاستقرار ح واجب بانها علقت على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد بحال السكون
او الحركة والا لزم الاضمار في الكلام فان قيل استقرار الجبل واقع في الدنيا
فيلزم وقوع الرؤية فيها قلنا المراد استقرار الجبل من حيث هو غير مقيد بحال حركة
او سكون لكن في المستقبل وعقيب النظر بدليل الفاء وان فلا يرد السكون السابق
واللاحق فان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلنا ذلك في الشرط
بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه واما الشرط الجعلي فمعناه ما يتم عليه
العلة واجزاء ما يتوقف عليه الشيء وما جعل بمنزلة الملزوم لما علق عليه وايضا الاستقرار
حال الحركة ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون ومن المعقول انا نرى الاعراض كالالوان
والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وذلك ظاهر ونرى الجواهر
ايضا وذلك لانا نرى الطول والعرض في الجسم ولهذا نميز الطول من العرض ونميز
الطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من ان التركيب
من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء اكثر حجما من جزء
آخر فيقبل القسمة هف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو
محال فرؤية الطول هي رؤية الجواهر التي تركب الجسم منها فقد ثبت ان صحة الرؤية
مشتركة بين الجواهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها
عند الوجود وانتفائها عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة
لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق ولولا تحقق امر يصحح حال الوجود غير متحقق
حال العدم لكان اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح لان نسبة الصحة على تقدير
استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على سواء وهذه العلة المصححة
لا بد ان تكون مشتركة بين الجوهر والعرض لكون معلولها مشتركا بينهما والا لزم
تعليل الامر الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة اما

بالجواهر واما بالاعراض وهو غير جائز لما مر في بحث العلل وهذه العلة المشتركة اما الوجود
او الحدوث اذ لا مشترك بين الجواهر والعرض سواهما فان الاجسام لا توافق الالوان
في صفة عامة سوى كونها مصححة تستوي بين لكن الحدوث لا يصلح ان يكون علة للصحة لانه
عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزءا للعلة لان
التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه فاذن العلة المشتركة
هي الوجود وليس الا وهو مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود
بين الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الواجب فيصح ان يرى
تعالى وهو المطلوب اقول شمول الرؤية للجواهر ممنوع وما ذكر من دليله مع ابتنائه
على اثبات الجوهر الفرد مبني على امتناع قيام عرض واحد بمحلين وهو مسلم بمعنى ان يقوم
عرض تمامه في محل ثم يقوم ذلك العرض تمامه في محل اخر لا بمعنى ان يقوم عرض واحد
بمجموع محلين من حيث المجموع فانه ليس بممتنع واللازم هو القيام بالمعنى الثاني دون الاول
وبعد تسليمه فقد اعترض بوجوه يندفع بما دل عليه كلام امام الحرمين من ان المراد
بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة على ما فهمه الاكثرون فالاعتراض
الاول ان الصحة هنا هو الامكان وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة بل
الحدوث الذي هو ايضا اعتباري ووجه اندفاعه ان ما لا تحقق له في الاعيان لا
يصلح متعلقا للرؤية بالضرورة الثاني انه لا حصر للمشترك بينهما في الحدوث والوجود
فان الامكان ايضا مشترك فلم لا يجوز ان يكون هو العلة ووجه اندفاعه ان الامكان
اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية به وايضا علة الصحة يجب ان تكون محققة
بحال الوجود والامكان ليس كذلك فان المعدوم متصف بالامكان فيلزم صحة
رؤيته وهو باطل بالضرورة الثالث ان الواحد النوعي قد يعلل بعلتين مختلفتين كالحرارة
بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون للمعلول المشترك علة مشتركة وما ذكر من ان الواحد
الواحد لا يعلل بالعلل المختلفة انما هو في الواحد بالشخص ووجه اندفاعه ان متعلق الرؤية
لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية او العرضية لما يجب ان يكون مما ...

في القطع بما قد نرى الشيء فندرك له هوية ما من غير ان ندرك كونه جوهرا او عرضا
فضلا عن ان ندرك ما هو به خصوصيته لاحدهما ككونه انسانا او فرسا سوادا
او حمرة بل ربما نرى زيدا فان تعلق رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل ما فيه من الجواهر
والاعراض ثم قد نفصله الى ما فيه من تفاصيل الجواهر والاعراض وقد نغفل عن التفاصيل
بحيث لا نعلمها عند ما سئلنا عنها وان استقصينا في التأمل فعلم ان ما يتعلق به
الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق وهذا معنى كون علة
صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض فان قيل ان الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات
الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان
المدرك من زيد في تلك الصورة المذكورة هو خصوصية ذاته الموجودة الا ان
ادراكها اجمالي لا يمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا
فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال
الرابع انه قد ثبت كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين
الواجب لا يلزم من صحة رؤيتهما صحة رؤيته لجواز ان تكون خصوصية الجوهر او العرض
شرطا لها او خصوصية الواجب مانعا عنها ووجه اندفاعه ان صحة الرؤية عند تحقق
ما يصلح متعلقا لها ضروري بلا معنى لصحة الرؤية الا ذلك ثم الشرطية او المانعية
انما تتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها واعترض ايضا بوجوه اخر منها انا لا نسلم اشتراك
الوجود بين الواجب وغيره كيف وقد جزم معاشر الاشاعرة بان وجود كل
شيء عين حقيقته واجاب الآمدي بان المتمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون
الوجود مشتركا كالشافعي وجمهور الاشاعرة لم يرد عليه وان كان ممن لا يعتقد
كالشيخ فهو بطريق الالزام ولا يجب كون الملزم معتقدا لما تمسك به وقال بعض المحققين
مفهوم الوجود مشترك بين الموجودات كلها عند الشيخ ايضا والذي ادعاه
هو ان الوجود والموجود ليس لهما مفهومان متغايران يقوم احدهما بالآخر
كالسواد والجسم فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه و

ما ذكر بعوده م

من اشتراكه بين الموجودات كلها والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود
عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات ويلزم منهما معا كون الاشياء
كلها متفقة الحقيقة وهو مما لا يقول به عاقل ومنها انه يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية
كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح والاعتقادات والقدر والارادات
وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ضروري والشيخ الاشعري يلتزم ذلك ويمنع امتناع
تعلق بها الرؤية بناء على جري عادته تعالى بان لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع
ذلك لكن يلزم فساد اخر وهو ان يكون المرئي من كل موجود مفهوم الوجود المطلق
المشترك بين الموجودات باسرها وقال الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا
من التزم ذلك وقال ان المرئي هو الوجود فقط واما لا نبصر اختلاف المختلفات
بل نعلمه بالضرورة وهذه مكابرة لا يرتضيها بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة
المخصوصة مرئية ومنها نقض الدليل بصحة المخلوقية ولا مشترك بين الجوهر والعرض
ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب تعالى
عن ذلك علوا كبيرا واجيب بانها امر اعتباري محض لا يقتضي علة او نقول
ما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح
متعلقا علة لان المانع من ذلك في صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما كان
في الخارج واما النقض بصحة الملموسية فمدفوع لان تعلق الرؤية
بمعنى كونه مخلوقا فيمتنع كونه مما يتحقق في الاعيان فان الامور الاعتبارية المحضة
لا تكون مخلوقة والعجب من هذا المجيب انه يسلم ورود النقض بصحة الملموسية
ولا وجه له وان كان تعلق اللمس بمعنى كونه ملموسا يقتضي كونه من الموجودات
الخارجية والا فصحة الملموسية عبارة عن امكان كونه ملموسا والامكان من
الاعتبارات العقلية التي لا تقتضي علة اذ ليس مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند
العدم كصحة الرؤية ولا تفاوت فيما ذكرنا بين صحة الملموسية وصحة المخلوقية
اذ كل ما قال في هذه قال في تلك وبالعكس فمن سلم ورود النقض

واجاب عن الاخرى وعلى الوقوع الاجماع والنص اما الاجماع فانفاق الامة
قبل ظهور المخالفين على وقوع الرؤية وكون الايات والاحاديث الواردة فيها
على ظواهرها حتى روى حديث الرؤية احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة واما
النص فمن الكتاب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة بيان ذلك ان
النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة وجاء بمعنى التفكر ويستعمل بفي
وجاء بمعنى الرأفة ويستعمل باللام وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى والنظر في الاية
موصول بالى فوجب حمله على الرؤية واعترض عليه بوجوه الاول لا نسلم ان لفظة
الى صلة للنظر بل هو واحد الالاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الاية نعمة
ربها منتظرة ولو سلم فالنظر الموصول بالى قد جاء للانتظار قال الشاعر وجوه
ناظرات الى بلال كما نظر الظماء حيا الغمام ومن المعلوم ان العطاش ينتظرون
مطر الغمام فوجب حمل النظر في الاية على الانتظار ليصح التشبيه وقال وجوه ناظرات
يوم بدر الى الرحمن يأتي بالفلاح اي منتظرات اتيانه بالنصر والفلاح وقال كل
الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج اي طلوع هلال اي ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج
ظهور الهلال واجيب عنهما بان انتظار النعمة غم ومن ثم قيل الانتظار موت احمر
فلا يصلح الاخبار به بشارة مع ان سوق الاية بشارة للمؤمنين وبيان انهم يومئذ
في غاية الفرح والسرور على ان كون الالا بمعنى النعمة لم يثبت في اللغة فلا
نسلم وروده وعلى تقدير ثبوته فهو في غاية الغرابة والخفاء بحيث لم يحمل الاية عليه احد من
ائمة التفسير في القرن الاول والثاني بل اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول
بالى مستعملا في الانتظار فلم يثبت عن الثقات ولم يدل عليه
الابيات لاحتمال ان يكون المعنى في الاول ينظرون اليه كما يرى الظماء ما وجدوه
بعد الاشتياق ولا يمتنع حمل النظر الوارد بلا صلة على الرؤية بطريق الحذف والايصال
اما المنع فحمل الموصول بالى على غيره وفي الثاني ناظرات الى جهة ابواب
العلو في العرف ولذلك يرفع اليه الايدي في الدعاء او ناظرات الى ...

من الغضب والطعن الصادرين من الملائكة التي ارسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين
يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر وانه قاله
شاعر من اتباع مسيلمة الكذاب والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لانهم بطن
من بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيلمة وعلى هذا فالجواب ظاهر وفي الثالث يكون
مجازا وكون النظر المجرد عن الصلة للرؤية كما مر آنفا الثاني ان النظر الموصول بالى
موضوع لتقليب الحدقة لا للرؤية لاتصافه بما لا يتصف به الرؤية مثل الشدة و
الشزر والازورار والرضى والتحير والذل والخشوع وهي معاني لا تصلح صفة للرؤية
بل هي احوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة نحو المرئي وليتحقق مع انتفاء
الرؤية يقال نظرت الى الهلال فما رأيته ولو كان بمعنى الرؤية لكان تناقضا
ولم ازل انظر الى الهلال حتى رأيته ولو حمل على الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه
انظر كيف ينظر فلان الي والنظر لا ينظر اليه وانما ينظر الى تقليب الحدقة وقال
تعالى تراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية
ولا ملزوما لها لزوما عقليا حتى يجب من تحققه تحققها بل لزوما عاديا مصححا للتجوز
وجعله مجازا عن الرؤية ليس باولى من حمله على حذف المضاف اي ناظرة الى
ثواب ربها على ما ذكره علي رضي الله عنه وكثير من المفسرين والجواب بان النظر
مع الى حقيقة في الرؤية بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد استعمال النظر
حقيقة في تقليب الحدقة وقولكم يقال نظرت الى الهلال فلم اره قلنا لا نسلم صحة قول
العرب بل يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال وكذا لا نسلم لم ازل انظر
الى مطلع الهلال حتى رأيت ولو سلم فمحمول على حذف المضاف والبواقي
من الامثلة كلها مجاز من باب اطلاق النظر على تقليب الحدقة اطلاقا لاسم
المسبب وعلى تقدير كون النظر مجازا عن الرؤية يجب الحمل عليه لان الاشياء
التي يمكن اضمارها كثيرة كنعم الله وجنته وآثاره وثوابه وههنا يتعين المراد
فالتعيين تحكم لا يجوز لغة فوجب المصير الى المجاز المتعين ومنه قوله تعالى كلا انهم

عن ربهم يومئذ لمحجوبون خص شان الكفار وخصهم بكونهم محجوبين فكان المؤمنون غير
محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر
ومنه قوله للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة
بالرؤية على ما ورد في الخبر كما سيجيء وهو لا ينافي ما ذكره البعض من ان الحسنى هي
الجزاء المستحق والزيادة هي الفضل فان فضل الرؤية اصل الكرامات واعظمها فكيف
يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان تعد في الحسنات وفي اجزية
الاعمال الصالحات واصرح من السنة قوله عليه السلام انكم سترون ربكم يوم القيامة كما
ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته ومنها ما روي عن صهيب انه قال قرأ
رسول الله هذه الآية للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل
النار النار نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يشتهي ان ينجزكموه قالوا
ما هذا الموعد الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة ويخرجنا من النار قال
فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من
النظر ومنها قوله عليه السلام ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه وازواجه ونعيمه و
خدمه وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة و
عشية ثم قرأ رسول الله عليه السلام وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد صحح
هذه الاحاديث من يوثق به من ائمة الحديث الا انها احاد والمنكرون احتجوا
بوجوه عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة الرؤية وبعضها وقوعها فالعقلية منها ان
الرؤية اما باتصال شعاع العين بالمرئي او بانطباع الشبح من المرئي في حدقة الرائي
على اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري يوجب الامتناع لتجرده عن خصائص
الجسمانيات فيمتنع رؤيته واجيب بمنع الحصر خصوصا في الغائب ومنها ان شرط
الرؤية كما علم بالضرورة من التجربة المقابلة او ما في حكمها وهي مستحيلة في حق الله تعالى
لتنزهه عن المكان والجهة واجيب بمنع الاشتراط سيما في الغائب فان الاشاعرة
جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقعة اندلس

ومنها انه لو جازت لدامت لكل سليم الحاسة في الدنيا والآخرة فيلزم ان نراه
الآن وفي الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة والثاني بالاجماع وبالنصوص
القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات وجه اللزوم ان للرؤية شرائط
عندنا فيما يشاهد تحصل الرؤية معها وتمتنع بدونها ولا يعقل من تلك الشرائط في
حق رؤيته تعالى الا امران سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية لاختصاص ما سواهما
بالجسمانيات فان كفانا في رؤيته ولم يشترط شرط آخر غيرهما لزم ان نراه الآن
اذ لو جاز عدم الرؤية مع تحقق شرائطها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا
نراها وتجويز ذلك سفسطة وان لم يكفنا لزم ان لا نراه الآن ولا نراه في الآخرة ايضا
وذلك لان الشرائط التي من قبلنا سوى سلامة الحاسة قد ذكرنا انها لا تعقل في النسبة
اليه تعالى وقد فرضنا ان سلامة الحاسة محققة والتي من قبله تعالى لا يتصور فيها التغير
والتبدل لان كل حكم ثابت له تعالى اما لذاته او لصفة لازمة لذاته لامتناع
اتصافه بالحوادث فلو جازت رؤيته لجازت في الحالات كلها واجيب بان الحكم
بحضرتنا؟ تجويزه سفسطة ان اردتم بالتجويز حكم العقل بانه من الامور الممكنة التي لا يلزم من فرض
وقوعها محال فهو ليس بسفسطة بل هو صحيح مطابق للواقع وان اردتم به تردد العقل
وعدم جزمه بانتفائها فاللزوم ممنوع فان انتفاءها من العاديات القطعية
الضرورية كعدم صيرورة اواني البيت اناسا فضلاء عالمين باشكل العلوم
كالمجسطي والمخروطات ونحو ذلك مما خلق الله تعالى العلم الضروري بانتفائها وان
كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات وليس الحكم ههنا اعني بعدم الجبل الكبير
منتفيا على العلم بانه يجب الرؤية عند وجود شرائطها لان هذا الحكم حاصل لمن لم يخطر
بباله هذه المسئلة بل لمن يجحدها ويعتقد خلافها ولانه يجوز ان يكون ذلك الحكم
نظرا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا بل نقول قد تحقق شرائط رؤية شيء باجمعها
ولا نرى ذلك الشيء لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى
بعض اجزائه دون بعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط فظهر انه لا يجب الرؤية

عند اجتماعها لا محالة لا يقال ابعاد تلك الاجزاء عن البصر مختلفة فلا نرى ما هو ابعد
لانا نقول هذا التفاوت لا يزيد على مقدار قطر المرئي اعني طول الامتداد الذي
الواقع فيه فلو كان عدم رؤية بعض الاجزاء لاجل البعد وفرضنا ان هذا المرئي
زاد بعده عن البصر بقدر قطره وجب ان لا نرى اصلا لكنه نرى فلا اثر للبعد
المذكور في عدم الرؤية قال المصنف لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه ان نراه كبيرا
وانما يلزم ذلك ان لو كان صغر المرئي وكبره بحسب رؤية الاجزاء وعدمها
وليس كذلك بل صغر المرئي وكبره بحسب صغر الزاوية الجليدية وكبرها على ما بين في
علم المناظر وقال صاحب المواقف ضعفه ظاهر بناء على تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى
اذ على هذا التقدير ان رأى الاجزاء كلها وجب ان نرى الجسم كما هو في الواقع سواء
كان قريبا او بعيدا وذلك لان رؤية كل منها او بعضها اصغر مما هو عليه توجب
الانقسام فيما لا يتجزى لثبوت ما هو اصغر منه ورؤية كل من الاجزاء اكبر مما هو
عليه بمثل او ازيد منه توجب ان لا نرى الا ضعفا ضعفا او اكثر من ذلك وهو
باطل قطعا ورؤيته اكبر باقل من مثل توجب الانقسام ورؤية بعضها على ما هو عليه
وبعضها اكبر بمثل توجب ترجيحا بلا مرجح فوجب ان نرى الكل على حالها فلا تفاوت
في الصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض و
لعل منها قوله تعالى لا تدركه الابصار والتمسك به من وجهين احدهما ان ادراك
البصر عبارة شائعة في الادراك بالبصر اسنادا الى الآلة والادراك بالبصر هو
الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة
العهد والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية والاصول وائمة التفسير
بشهادة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه قد اخبر بانه لا يراه
احد في المستقبل فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال والجواب ان اللام
في الجمع لو كان للعموم والاستغراق كما ذكرتم كان قوله لا تدركه الابصار موجبة
كلية وقد دخل عليها النفي ورفعها ورفع الايجاب الكلي سلب جزئي ولو كان

للعموم كان قولنا لا تدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية وكان المعنى لا تدركه
بعض الابصار ونحن نقول بموجبه حيث لا يراه الكافرون بل نقول بتخصيص البعض
بالمؤمنين بدليل سائر الايات للبعض فالاية حجة لنا لا علينا سلمنا عموم الابصار
وان مدلول الكلام عموم السلب لا سلب العموم فلا نم عمومه في الاحوال والاوقات
فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة سلمنا لكن لا نم ان الادراك بالبصر هو
الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان تكون على وجه الاحاطة
بجوانب المرئي او حقيقته النيل والوصول ماخوذ من ادركت فلانا اذا لحقته
ولهذا يصح رايت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما
رايته فيكون اخص من الرؤية ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه
نفيها او نقول الادراك بالبصر هو الرؤية بالجارحة المخصوصة فلا يلزم من نفيه نفي
الرؤية مطلقا اذ يمكن ان يرى لا بتلك الجارحة المخصوصة كما هو المدعى فان
المثبتين لرؤية الله تعالى يدعون ان الحالة المخصوصة التي تحصل لنا عند البصر في الدنيا
وتسمى رؤية تحصل لنا تلك الحالة بعينها بالنسبة الى الله تعالى من غير توسط تلك
الجارحة بعينها بالنسبة الى الله تعالى من غير توسط تلك الجارحة ومنها انه تعالى تمدح
بكونه لا يرى فانه ذكره في اثناء المدائح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان
وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات
احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول تفضل والثاني عدل وكلاهما
كمال والجواب ان ما ذكرتم حجة لنا على ان المنفي ليس هو الرؤية بالمعنى المشار
فيه بل هو ادراك البصر باحد المعنيين الذين ذكرناهما اعني الادراك على وجه
الاحاطة بجوانب المرئي والادراك بالجارحة المخصوصة لامتناعهما لاستلزامهما الحدوث
والنقصان وذلك في الاول ظاهر واما في الثاني فلان الادراك بالجارحة
انما يكون لما يقابلها كما علم بالضرورة من التجربة واما رؤيته على الوجه المذكور
اعني من غير مقابلة ولا توسط آلة فمحض عناية من الله تعالى على عباده فلا نم انها

نقص ومنها ان الله تعالى حيث ما ذكر في كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظاما
شديدا واستنكره استنكارا بليغا حتى سماه ظلما وعتوا كبيرا كقوله تعالى وقال
الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا
في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى
الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله تعالى يسئلك اهل الكتاب ان
تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله
جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جازت رؤيته لما كان كذلك والجواب
ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به سياق الكلام لا لطلبهم الرؤية ولهذا
اعترضوا على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب مع انهما من الممكنات وفاقا
ولو سلم فلطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما هو من حال
الاجسام والاعراض وقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام تبت اليك وانا اول
المؤمنين معناه التوبة عن الجرأة والاقدام على السؤال بدون الاذن
او عن طلب الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى في الدنيا
وان كانت ممكنة واما ما قال بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج
فالجمهور على خلافه وقد روي انه سئل عليه السلام هل رايت ربك فقال رايته
بفؤادي واما الرؤية في المنام فقد حكي القول بها عن كثير من السلف ومنها
قوله تعالى لموسى لن تراني ولن للتابيد واذا لم يره موسى ابدا لم يره غيره اجماعا
والجواب منع كون لن للتابيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط كقوله تعالى
ولن يتمنوه اي الموت ولا شك انهم يتمنونه في الاخرة للتخلص عن العقوبة ومنها
قوله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب وارسال لانه
حصر تكليمه على الثلثة واذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره
اجماعا واذا لم يره هو الكلام لم يره غيره ايضا اذ لا قائل بالفرق والجواب
ان التكليم وحيا قد يكون حال الرؤية فان الوحي كلام يسمع بسرعة والم[illegible]

الى انه لا يمكن ان يرى وجعل ذلك من فروع وجوب الوجود مجيبا لما ذكرنا في احتجاج المنكرين للرؤية وقوله وسؤال موسى عليه السلام لقومه اشارة الى الثالث من الاعتراضات التي ذكرنا على الوجه الاول من وجهي احتجاج الاشاعرة بالآية الكريمة على امكان الرؤية وقوله والنظر لا يدل على الرؤية اشارة الى الاول من الاعتراضين الذين ذكرناهما على دليل الاشاعرة على وقوع الرؤية وهو انا لا نسلم ان النظر بمعنى الانتظار وقوله مع قبول التاويل اشارة الى الاعتراض الثاني وهو ان الكلام على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها وقوله وتعلق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الامكان اشارة الى الاعتراض على الوجه الثاني من وجهي احتجاج الاشاعرة على امكان الرؤية بالآية وقوله واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل اشارة الى الثالث من الاعتراضات التي ذكرناها على الدليل العقلي للاشاعرة على امكان الرؤية وقوله مع منع التعليل اشارة الى الاول منها وهو انا لا نسلم ان الصحة تفتقر الى علة موجودة وقوله والحصر اي مع منع الحصر اشارة الى الثاني منها وهو انا لا نسلم ان المشترك بين الجوهر والعرض منحصر في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك منهما وعلى ثبوت الجود عطف على قوله ونفي الزائد يعني وجوب الوجود كما دل على نفي الامور المذكورة يدل على ثبوت عدة الامور التي ذكرنا الآن منها الجود وهو افادة ما ينبغي لا لعوض فان واجب الوجود لو كان مستغنيا بافادة ما ينبغي للممكنات لكان ناقصا في ذاته مستكملا بغيره فكان محتاجا الى غيره ومنها الملك لان الملك هو الغني الذي لا يستغني عنه شيء وواجب الوجود كذلك لانه لا يفتقر الى غيره وكل ما هو غيره مفتقر اليه لانه منه اوبما هو منه ومنها التمام لان التمام هو الذي حصل له جميع ما من شانه ان يحصل له وواجب الوجود كذلك لانه يمتنع عليه التغير والانفعال ومنها فوقه اي فوق التمام وهو ان يحصل منه جميع ما من شانه ان يحصل لغيره وواجب الوجود كذلك لان الوجود كله مستند اليه مستفاد منه ومنها الحقية اي وجوب الوجود يدل على انه حق اي ثابت وانما عبر فاعل

للعدم والفناء ومنها الخيرية اي وجوب الوجود يدل على انه خير وذلك لانه قد سبق ايضا في صدر الكتاب ان الوجود خير محض والعدم شر محض وقد سبق ايضا ان وجوب الوجود يقتضي ان يكون ذات الواجب نفس الوجود لذات الباري هو الوجود والوجود هو الخير فذات الباري هو الخير ومنها الحكمة وهي العلم بالاشياء على ما هي عليه لان وجوب الوجود يقتضي التجرد وكل مجرد عالم بالاشياء كما سبق ومنها التجبر لان الجبار هو الذي يجبر الشيء على ما لا يقتضيه ولا شك ان واجب الوجود كذلك لان كل موجود سواه لا يقتضي الوجود وهو يوجده ويجبره على الوجود ومنها القهر لانه يقهر عدم الممكنات باعطاء الوجود وافاضته عليها ومنها القيومية لانه هو القائم بذاته الذي يقوم جميع الممكنات واما اليد والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضى والتكوين فراجعة الى ما تقدم يعني ان اليد عبارة عن القدرة والوجه عن الوجود والقدم عن البقاء والرحمة والكرم والرضا كل واحد ارادة مخصوصة والتكوين ليس امرا ورا القدرة والارادة وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان اليد صفة مغايرة للقدرة والوجه صفة مغايرة للوجود وذهب عبد الله بن سعيد الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء وان الرحمة والكرم والرضا صفات مغايرة للارادة وذهب الحنفية الى ان التكوين صفة ازلية زائدة على السبع المشهورة اخذا من قوله تعالى كن فيكون فجعل قوله كن متقدما على كون الحادث اعني وجوده والمراد بالتكوين والايجاد والتخليق قالوا انه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة والصحة لا تستلزم الكون فلا يكون الكون اثر القدرة واثر التكوين هو الكون والجواب ان الصحة هي الامكان وانه للممكن لذاته فلا يصح اثرا للقدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير بل الامكان علة المقدورية فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذن اثر القدرة هو الكون لمعنى كون المقدور موجوده لا صحة وامكانه فما يعني عن اثبات صفة اخرى يكون اثرها الكون فان قيل المراد بالصحة التي جعلناها اثرا للقدرة

هو صحة الفعل بمعنى التأثير والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه وهذه الصحة
هي امكانه الذاتي الذي لا يمكن تعلقه بغيره واما الصحة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل
ومعللة بالقدرة فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل و
الترك فلا يحصل لها منه احدهما بعينه بل لا بد في حصوله من صفة اخرى متعلقة به اي
بذلك الطرف وحده فتلك الصفة هي التكوين فلما كان كل من ذينك الطرفين
يصلح اثر القدرة وانما احتاج صدور احدهما بعينه عنها الى مخصص وهو الارادة
المتعلقة بذلك الطرف وحده لا حاجة الى صفة التكوين غير القدرة والمؤثر فيه بواسطة
الارادة المتعلقة به **الفصل الثالث في افعاله تعالى الفعل المتصف بالزائد** الفعل
اما ان يتصف بامر زائد على الحدوث او لا كالحركة مثل افعال النائم والساهي والاول
الحسن او قبيح لانه اما ان يتعلق بفعله ذم او لا الثاني الحسن والاول القبيح ويسمى
واما **الحسن اربعة** اقسام واجب ومندوب ومباح ومكروه وذلك لانه اما ان
يستحق فعله مدح اولا والاول واجب ان استحق تركه ذم والا فمندوب والثاني
مكروه ان استحق تركه مدح والا فمباح **وهما عقليان** اختلفوا في حسن الاشياء وقبحها
انهما عقليان بمعنى ان الحاكم بهما هو العقل ام لا فذهب المعتزلة الى ان الحاكم بهما هو
العقل والفعل حسن او قبيح في نفسه اما لذاته او لصفة لازمة له او لوجوه واعتبارات
على اختلاف مذاهبهم والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له على احد الانحاء
الثلاثة وليس له ان يعكس القضية من عنده بان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه نعم اذا اختلف
حال الفعل في الحسن والقبح بالنسبة الى الازمان او الاشخاص او الاحوال كان له ان
يكشف عما تغير الفعل اليه من حسن او قبح في نفسه وقالت الاشاعرة لا حكم للعقل في
حسن الاشياء وقبحها وليس الحسن او القبح عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع
يكشف عنه الشرع كما زعمه المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح
قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب
الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة

ولا بد قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع فنقول الحسن والقبح يقال لمعان
ثلاثة الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة
نقصان فالعلم حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اي لمن
اتصف به نقصان واتضاع حال ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها
وان مدركه العقل الثاني ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه
كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال
الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا
مدركه العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق
لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم الثالث تعلق مدحه تعالى وثوابه او ذمه وعقابه
فما تعلق به مدحه تعالى وثوابه او ذمه وعقابه فما تعلق به مدحه في العاجل وثوابه في
الآجل يسمى حسنا وما تعلق به ذمه في العاجل وعقابه في الآجل يسمى قبيحا وما
لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد به ما يشمل افعال
الله تعالى اكتفي بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى هو محل
النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها سواسية ليس شيء منها في نفسه
بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بسبب
امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع
النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية
لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم ان تلك الجهة قد تدرك بالضرورة من غير تأمل وفكر كحسن
الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد تدرك بالنظر
كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا تدرك بالعقل لا بالضرورة ولا
بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان
حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع
فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه

[من بعد سم مح]

اما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد بحكم العقل بهما اما بالضرورة او بالنظر ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب بعض من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل او قبحه لذاته كما ذهب اليه بعض من تقدم من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متاخريهم الى اثبات صفة في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى نفي الصفة الحقيقية فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية وصفات اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطم اليتيم تاديبا وظلما وبعد تحرير محل النزاع نقول ذهبت المعتزلة الى ان الحاكم في حسن الاشياء وقبحها هو العقل لوجوه اولها ان العلم بحسن الاحسان والعدل والصدق وقبح الاساءة والظلم والكذب حاصل بالضرورة لكل عاقل من غير شرع ولهذا اعترف بذلك منكرو الشرائع ايضا ولو كان بحسب الشرع لما علم من غير شرع والى هذا الوجه اشار المصنف بقوله **للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع** والجواب بان حكم العقلاء بالحسن والقبح في الامور المذكورة بمعنى الملائمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص مسلم ولا نزاع لنا في انهما بهذين المعنيين عقليان وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع وثانيها لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن ما امر الشارع به او اخبر عن حسنه وقبح ما نهى عنه او اخبر عن قبحه يتوقف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهي عن الحسن سفه وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول لا حكم له واما بالشرع فيدور والى هذا الوجه اشار المصنف بقوله **ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا** والجواب انا لا نجعل الامر والنهي دليل الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل نجعل الحسن عبارة عن كونه متعلق الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق النهي والذم وثالثها لو ثبت الحسن والقبح بالشرع لا بالعقل **لجاز**

[النقل مح]

التعاكس في الحسن والقبح بان يحكم الشارع بحسن ما قبحه وقبح ما حسنه كما في النسخ فيلزم جواز حسن الاساءة وقبح الاحسان وذلك باطل بالضرورة والجواب ان الباطل بالضرورة حسن الاساءة وقبح الاحسان باحد المعنيين الاولين والثابت لا بالمعنى المتنازع فيه **ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور** جواب اعتراض ربما يورد فيقال لو كان العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بان الواحد نصف الاثنين لكن التالي باطل بالوجدان وتقرير الجواب انه قد يتفاوت العلوم الضرورية بسبب التفاوت في تصورات اطرافها ولما فرغ عن ادلة المعتزلة اشار الى الجواب عن ادلة الاشاعرة على ان الحسن والقبح ليسا عقليين تقرير الدليل الاول ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لما اختلفا اي لما حسن القبيح ولما قبح الحسن والتالي باطل فان الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب انجاء نبي من الهلاك والصدق اهلاكه وتقرير الجواب ان الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه وكذا الصدق على حسنه الا ان ترك انجاء النبي اقبح منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح على انه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض ولهذا قيل ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب والى ما ذكرنا اشار بقوله **وارتكاب اقل القبيحين مع امكان التخلص** وتقرير الدليل الثاني لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم باطل باعترافكم وجه اللزوم ان العبد مجبور في افعاله ولا شيء من افعال المجبور بحسن ولا قبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن فان لم يتوقف فعله على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر اخرى بلا تجدد امر لزم الترجيح بلا مرجح وانسد باب اثبات الصانع وان توقف ذلك المرجح ان لم يجب معه الفعل بل صح الصدور واللاصدور عاد الترديد وان وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور والجواب ان المرجح سوى الارادة التي شأنها الترجيح والتخصيص وصدور الفعل معه على سبيل الوجوب لا ينافي الاختيار

بل بحقيقته فلا يلزم كون العبد مجبورا والى هذا اشار بقوله والجبر باطل واستغناؤه
تعالى يدل على امتناع اسناد القبيح عن افعاله تعالى قد اجمعت الامة اجماعا مركبا على ان الله
تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه
فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه
وما يجب عليه يفعله لان الله تعالى مستغن عن غيره قبيحا كان او حسنا وعالم بحسن الافعال و
قبحها وقد علم بالضرورة ان العالم بالقبيح المستغني عنه لا يصدر عنه مع قدرته عليه
لعموم النسبة وذهب الجمهور الى انه تعالى قادر على القبيح خلافا للنظام فانه قال لا يقدر على
القبيح واختار المص مذهب الجمهور واحتج عليه بما تحقق من ان نسبة القدرة الى جميع
الممكنات على السواء والقبائح منها فيكون قادرا عليها واحتج النظام بان فعل القبيح
منه تعالى لانه يدل على الجهل او الحاجة وكلاهما محال عليه تعالى وما يؤدي الى المحال محال والجواب ان فعل
القبيح ممكن في نفسه محال لغيره والاستحالة بالغير لا تنافي القدرة والى هذا اشار بقوله
ولا ينافي الامتناع اللاحق ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده اليه اختلفوا
في ان افعال الله تعالى هل هي معللة بالاغراض ام لا فالاشاعرة قالوا لا يجوز تعليل افعاله
تعالى بشيء من الاغراض والعلل الغائية والا لكان هو ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل
ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما
استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه
لا يكون باعثا له على الفعل وسببا للاقدام عليه بالضرورة وكل ما كان غرضا يجب
ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون
الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه واعترض بان الغرض قد يكون عائدا الى
غير الفاعل فلا يلزم الاستكمال واجيب بان نفع غيره ان كان اولى بالنسبة اليه
من عدمه جاء الالزام والا لم يصلح ان يكون غرضا له لما مر من العلم الضروري
بذلك وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن قبيح وكذا الامر بما لا يراد
قبيح والنهي عما اراد ايضا قبيح اختلفوا في ارادة الله تعالى للكائنات فذهب الاشاعرة

الى ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر من السلف
وروي مرفوعا الى النبي عليه السلام ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وذهب المعتزلة
الى انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق
الطاعة لا الفسق واختار المص مذهب المعتزلة واحتج عليه بوجوه الاول ان ارادة
القبيح وكذا ترك ارادة الحسن كلاهما قبيح ورد بالمنع فانه تصرف في ملكه حيث شاء
والثاني ان الامر بما لا يراد والنهي عما اراد قبيح ورد بالمنع اذ ربما يكون غرض
الامر الامتحان بالمأمور به كأمر السيد عبده امتحانا بل يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا
من الطاعة والعصيان او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان
وكالمكره على الامر تحت اهواله وكذا النهي واحتج الاشاعرة على ان ارادة
الله تعالى متعلقة بكل كائن بانه خالق الكائنات بقدرته من غير اكراه فيكون مريدا
لها ضرورة ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي المقدور والمعتزلة اجابوا
عنه وقالوا ببعض الافعال مستندة الينا كما سنبين وعلى انها غير متعلقة بما ليس بكائن
بانه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة عن العاصي وقد صدر الكفر من الكافر
والمعصية من العاصي لزم ان لا يحصل مراد الله تعالى ويحصل مراد الكافر والعاصي
فيلزم ان يكون الله تعالى مغلوبا والكافر والعاصي غالبا عليه بل يلزم ان يكون اكثر
ما يقع من العباد خلاف مراده تعالى والظاهر انه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من
عباده حكي انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فرأى الاستاذ
ابا اسحق الاسفرايني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان
من لا يجري في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة قالوا المغلوبية غير لازمة وذلك لان
مرة لم يرد الايمان والطاعة مطلقا حتى لو لم يقع لزم المغلوبية بل اراد من العباد
الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك
كالملك اذا اراد دخول القوم داره برغبة واختيار لا اكراها واضطرارا فلم
يدخلوا وهذا ليس بشيء لانه لم يقع مراده تعالى ووقع مراد الكافر والعاصي وكفى

بهذه الصفة منقلبة وايضا انه تعالى علم عدم وقوع ما ليس بكائن فعلم استحالة
لاستحالة انقلاب علمه تعالى جهلا والعالم بالاستحالة لا يريده البتة والمعتزلة قالوا
العلم تابع للمعلوم على ما مر فلا يكون موجبا لامتناعه او وجوبه والضرورة قاضية
باستناد افعالنا الينا اختلفوا في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم
او هي واقعة بقدرة الله تعالى مع الاتفاق على انها افعالهم لا افعاله تعالى اذ القائم
والقاعد والآكل والشارب وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل
مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما يسند الى من قام به لا الى من اوجده فذهب الشيخ
الاشعري الى انها بقدرته تعالى وحدها فان الله سبحانه اجرى عادته بان يوجد
في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا
لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه
مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير او مدخل في وجوده سوى
كونه محلا له وذهبت الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرتهم على سبيل الاستقلال
بلا ايجاب بل باختيار واختار المصنف هذا المذهب وادعى فيه الضرورة فان كل احد
يجد في نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد باختياره الى المنارة
والهاوي منها ويعلم ان الاوليين مستندان الى قدرته واختياره وانه لولاهما لم يصدر
عنه شيء منهما بخلاف الاخيرين اذ لا مدخل في شيء منهما لقدرته واختياره والاشاعرة
اجابوا بان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري لكنه عائد الى
وجود القدرة والاختيار في الاولى وعدمهما في الثانية لا الى تأثيرهما في الاولى
وعدمه في الثانية اذ لا يلزم من دوران الشيء كالفعل الاختياري مع غيره كالقدرة
والاختيار وجودا وعدما كون المدار علة للدائر ولا من العلية ان سلم ثبوتها
الاستقلال بها لجواز ان يكون المدار جزءا اخيرا من العلة المستقلة وتمسك الاشاعرة
بوجوه اشار المصنف الى الجواب عنها منها ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته
لتمكن من فعله وتركه اذ القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك ولتوقف ترجيح فعله

تركه على مرجح اما على مذهب المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري فظاهر
واما على مذهب غيرهم فلانه لا بد من الارادة الجازمة وذلك المرجح لا يكون صادرا
عنه باختياره والا لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه ويكون
الفعل عند ذلك المرجح واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه لانه اذا لم يجب الفعل
معه جاز ان يوجد معه الفعل تارة ويعدم اخرى فتخصيص احد الوقتين بالوجود يحتاج
الى مرجح آخر لا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح يجب معه صدور الفعل عنه واذا كان الفعل
مع المرجح الذي لا يكون صادرا عنه باختياره واجب الصدور عنه فيكون ذلك
الفعل اضطراريا لازما لا اختياريا اول وبهذا التقرير حيث عممنا المرجح سقط
الجواب بان ترجيح المختار احد المتساويين جائز كما في طريقي الهارب وقدحي
العطشان لان الارادة صفة شأنها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح و
انما هو الترجيح بلا مرجح ولم يحتج اليه قال صاحب المواقف هذا الدليل الزام
على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري لا القائلين بانه يجوز للقادر
ترجيح المتساوي بل المرجوح فان الهارب يتمكن من سلوك احد الطريقين وان كان
مساويا للآخر او اصعب منه واجاب المصنف عنه بقوله والوجوب للداعي لا ينافي
القدرة يعني ان القادر هو الذي يتمكن من كل من الفعل والترك قبل تحقق الداعي
الى احدهما وتعلق الارادة الجازمة به واما بعده فيجب الطرف الذي تعلق به الارادة
وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار بل يحققه وقوله كالواجب اشارة الى النقض
الاجمالي يعني لو تم هذا الدليل لدل على ان الواجب تعالى ايضا لا يكون موجبا
لفعله بالقدرة والاختيار فان ما ذكرتموه جار في حقه تعالى ايضا واجاب الامام عنه
بان ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ان تنتهي الى ارادة يخلقها الله تعالى فيه
بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادات التي تفرض صدورها عنه و
ارادة الله تعالى قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى ورده المصنف بانه لا يدفع التقسيم المذكور
وهو انه ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا و

ان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والسوال الذي ذكرتموه في المدلول مع الكلام في الدليل يدل على بطلان الدليل وانما يندفع النقض اذا بين عدم جريان الدليل في صور التخلف وقال صاحب المواقف في هذا الرد نظر قال تامل فيما ذكر من الفرق بين ارادة العبد وارادة الباري تعالى في تخصيص المرجح في قولنا ان صح فعله يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث يصير الاستدلال به هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا كان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل معه ولا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل الباري تعالى فمحتاج الى مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث

الازل مر

في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون تعالى مستقلا في الفعل وح لا يتجه النقض وبهم الجواب اولا محصل الفرق ان المرجح في فعل العبد يجب ان لا يكون صادرا عنه قطعا للتسلسل بل صادرا عن غيره وح لا يكون العبد مستقلا في عدم استقلاله في فعله وعلى التقديرين يكون الفعل اضطراريا لا ان الفعل مع المرجح سواء كان صادرا عن الفاعل او عن غيره يصير واجبا والترك معه على التقديرين يصير ممتنعا لما ذكرنا آنفا فهذا الفرق لا يفيد افتراق الصورتين في الاستقلال وعدمه وذلك لا يهمنا ولا يفيد افتراقهما في الاضطرار وعدمه وهذا هو المطلوب لان النافي يدعي لزوم كون الباري تعالى مضطرا في فعله لا مختارا على ان قوله وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا كان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ممنوع واما لزوم الاحتياج الى المرجح الآخر ان لو كان صادرا عنه باختياره اما اذا كان صادرا عنه لا باختياره فاللزوم ممنوع فيبطل ما ذكره من الفرق بين الصورتين بالاستقلال وعدمه ايضا ومنها ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها اذ الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد ولهذا صح الاستدلال بفاعلية العالم على عالمية الفاعل والثاني باطل لان النائم يصدر عنه

افعال اختيارية لا شعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها والماشي انما كان اجزاء قطع مسافة معينة من غير شعور له بتفاصيل الاجزاء التي بين المبدا والمنتهى والناطق ياتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء التي هي مخارجها ولا بالهيات والاوضاع التي يكون لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك الحروف والكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الانامل من غير شعور له بما للانامل من الاجزاء والاعضاء اعني العظام والغضاريف والاعصاب والعضلات والرباطات ولا بتفاصيل حركاتها واوضاعها التي بها سار تلك الصور والنقوش واشار الى الجواب عنه بقوله والايجاد لا يستلزم العلم الا مع اقتران القصد فيكفي الاجمالي يعني لا نم ان الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد والمستدلون بعلمه تعالى لا يستدلون عليه بالايجاد بل باحكام الفعل واتقانه مع الايجاد بالاختيار لكونه مقارنا للقصد والقصد الى الشيء لا يكون الا بعد العلم به فيستلزمه لكن العلم الاجمالي كاف فيه وهو حاصل في الصور المذكورة لبطلان التالي ومنها ان العبد لو كان موجدا لفعل نفسه بالاستقلال فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت واراد الله تعالى سكونه في ذلك الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو ظاهر الاستحالة او لا يقع شيء منهما وهو ايضا محال لاستلزامه خلو الجسم في غير آن الحدوث عن الحركة والسكون ولان التخلف عن المقتضي لا يكون الا لمانع ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الآخر فلو امتنعا جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو ظاهر الاستحالة واما ان يقع احدهما دون الآخر فلزم الترجيح بلا مرجح لان الترجيح استقلال كل من القدرتين بالتاثير من غير تفاوت واجاب عنه المص بقوله ومع الاجتماع يقع مراده تعالى يعني في الصورة المفروضة يقع مراده تعالى لكون قدرته اقوى اذ المفروض من استوائهما في الاستقلال بالتاثير وهو لا ينافي تفاوتهما بالقوة والشدة ومنها ان الفاعل يجب ان يكون مخالفا للفعل في الجهة التي بها يتعلق الفعل وهو الحدوث فيجب ان يكون الفاعل للحدوث مخالفا

لبعضه في الحدوث والعبد محدث فلا يكون فاعلا للفعل الحادث واجاب عنه
بقوله **والحدوث اعتباري** لا اثر للفاعل فيه بل انما يوثر الفاعل في الماهية بان يوجدها
ومنها ان العبد لو كان يوجد الفعل بنفسه لجاز ان يوجد الجسم ايضا لان المصحح
لتعلق الايجاد بالفعل هو الامكان وهو متحقق في الجسم واجاب المص عنه بقوله
وامتناع الجسم لغيره يعني ان امتناع صدور الجسم عن العبد بسبب الغير وهو
ان الجسم لا يجوز ان يصدر عن الجسم كما بينا فلا يلزم من تحقق العلة المصححة اعني الامكان
جواز صدور الجسم عن العبد لتحقق المانع ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله
لكان قادرا على ايجاد مثله ايضا لان حكم الامثال واحد لكنا قاطعون بانه يتعذر
علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلنا سابقا بلا تفاوت وان بذلنا الجهد في التدبر
والاحتياط واجاب المص عنه بقوله **وتعذر المماثلة في بعض الافعال لتعذر الاحاطة**
يعني ان بعض الافعال لا يتعذر فيه المماثلة مثل كثير من الحركات وبعضها يتعذر فيه
المماثلة لكن لا بسبب عدم وقوعه بالقدرة بل بسبب تعذر الاحاطة الكلية بما فعل
في الزمان الاول ومنها انه لو كان موجد الافعال لكان بعض افعاله خيرا من فعله تعالى
لان الايمان فعل العبد وخلق الموذيات فعله واجاب المص عنه بقوله **ولا نسبة**
الخيرية بين فعلنا وفعله تع يعني ان النسبة في الخيرية انما يكون بين المتحدين نوعا و
ما ذكرتم ليس كذلك ومنها ان الامة مجمعون على صحة الشكر لله تع بل وجوبه على
نعمة الايمان فلو كان الايمان بايجاد العبد لم يصح الشكر لله عليه اذ لا معنى لشكر
الغير على فعل نفسه واجاب المص عنه بقوله **والشكر على مقدمات الايمان** يعني ان
شكر العبد لله تع ليس على نفس الايمان بل على اقداره وتمكينه وتوفيقه على
تحصيل اسبابه **والسمع متناول ومعارض بمثله** يعني ان الدلائل السمعية التي
تمسكت الاشاعرة بها وجعلوها انواعا باعتبار خصوصيات تكون للبعض منها
دون البعض مثل الورود بلفظ الخلق لكل شيء او لعمل العبد خاصة او بلفظ الجعل
او الفعل او بغير ذلك فمن الوارد بلفظ الخلق لكل شيء صريحا هو قوله تع لا اله

الا هو خالق كل شيء فاعبدوه جعل استحقاق العبادة فلا يصح الحمل على انه
خالق لبعض الاشياء كافعال نفسه لان كل حيوان عند المخالفين كذلك بل يحمل على
العموم فيدخل فيه اعمال العباد وكذلك قوله تع قل الله خالق كل شيء وهو الواحد
القهار وقوله تع انا كل شيء خلقناه بقدر وبدلالة الحصر قوله تع هو الله الخالق
والحصر فيه ظاهر اذ كان هو ضمير الشان او ضميرا مبهما يفسره الله واما اذا كان
الخالق صفة فذكر الامام انه لما كان الله علما والعلم لا يدل الا على الذات المخصوصة
بمنزلة الاشارة لم يجز ان يكون الحكم عائدا اليه اذ لا معنى لقولنا ان هذا المعين هذا
ويلزم ان يكون عائدا الى الوصف على معنى انه الخالق لا غيره ولعمل العبد خاصة
قوله تع والله خلقكم وما تعملون ومن هذا القبيل قوله تع واسروا قولكم او اجهروا
به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق احتج على علمه تع بما في القلوب من الدواعي
والعقائد والخواطر بكونه خالقا لها على طريق سوق الكلام اشارة الى ان كلا من
الملزوم وثبوت الملزوم واضح لا ينبغي ان يشك فيه ولهذا يستدل بالآية
على عدم كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفي الملزوم لنفي خلقه بنفي اللازم
اعني علمه بتفاصيلها وبلفظ الجعل قوله تع حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك رب
اجعلني مقيم الصلوة واجعله رب رضيا وبلفظ الفعل قوله تع فعال لما يريد يفعل الله
ما يشاء والله تع يريد الايمان وسائر الطاعات اتفاقا فيجب ان يكون موجدها
هو الله تع وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد من فعله عدول عن الظاهر وبغير ما ذكر قوله
تع قل كل من عند الله وما بكم من نعمة فمن الله كتب في قلوبهم الايمان انه هو اضحك و
ابكى هو الذي يسيركم في البر والبحر وما يمسكهن الا الله الى غير ذلك ومنها ما ورد
معناه من الاحاديث الدالة على كون كل كائن بتقدير الله ومشيئته وجميعها متناول
قد ذكر العلماء تاويلها في المطولات ولها تاويل عام وهو ان الفعل يجوز ان
يستند الى ما له دخل في الجملة ولا شك ان الله تع مبدا لجميع الممكنات ينتهي اليه
الكل فبهذا السبب جاز اسناد افعال العباد اليه تع واما الحصر عليه تع كما يدل

عليه بعض الآيات فيجب الادعاء لان الاقدار والتمكين وتيسير الاسباب لما
كان منه تعالى فكأنه هو الفاعل لا غير ومعارض بمثله من النصوص الدالة على ان افعال
العباد بقدرتهم واختيارهم وهي ايضا انواع فمنها الآيات المصرحة في اسناد
الافعال الموضوعة للايجاد الى العباد وهي العمل كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه
ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات من عمل سيئة فلا
يجزى الا مثلها والفعل كقوله تعالى وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه وافعلوا الخير
والصنع كقوله تعالى لبئس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما تصنعون والكسب كقوله تعالى
ووفيت كل نفس ما كسبت والجعل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم من
الصواعق وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين اني
اخلق لكم من الطين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله تعالى حكاية عن
الخضر عليه السلام حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها
وامثال ذلك كثير في القرآن واجيب بانه لما ثبت بالدلائل السابقة ان الكل
بقضاء الله تعالى وقدره وجب جعل هذه الالفاظ مجازا عن السبب العادي او جعل
هذه الاسنادات مجازا لكون العبد سببا لهذه الافعال هذا في غير لفظ الكسب فانه
يصح على حقيقته والخلق فانه بمعنى التقدير واما على رأي الامام وهو ان مجموع القدرة
والداعية موثر في الفعل وذلك المجموع بخلق الله من غير اختيار للعبد فلا مجاز و
لا اشكال ولا استقلال للعبد ولا اعتزال ومنها الآيات الدالة على توبيخ الكفار
والعصاة وانه لا مانع من الايمان والطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمعصية كقوله تعالى
وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى كيف تكفرون بالله وما منعك ان تسجد وما لهم لا يؤمنون
فما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله و
امثال ذلك ومنها الآيات الدالة على ان فعل العبد بمشيئته كقوله تعالى فمن شاء
فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر فمن شاء
ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا واجيب بما سيأتي من ان فعل العبد باراده

الله تعالى لكنها موافقة لارادة العبد بطريق جري العادة فلذلك ورد عليها واما
على رأي الامام فالجواب ظاهر وهو ان فعل العبد بمشيئته ومشيئته بمشيئة الله تعالى
وما تشاؤن الا ان يشاء الله ومنها الآيات الواردة في الامر والنهي والمدح و
الذم والوعد والوعيد وقصص الماضين للانذار والاعتبار واجيب
بما سيأتي من ان هذه كلها باعتبار الكسب الصادر من العبد ومنها الآيات الدالة
على اسناد الافعال الى العباد اسناد الفعل الى فاعله وهو اكثر من ان يحصى ويعد
من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله تعالى الذي يوسوس
في صدور الناس وقد عرفت في تحرير محل النزاع ان هذا ليس من المتنازع
في شيء والنصوص اذا عارضت لم تقبل شهادتها خصوصا في المسائل اليقينية
ووجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية والترجيح معناه لان الشواهد
العقلية القطعية على وفق مدعانا كثيرة منها انه لولا استقلال العبد لبطل العبد
لبطل المدح والذم والامر والنهي والثواب والعقاب وفوائد الوعد و
الوعيد وارسال الرسل وانزال الكتب والفرق بين الكفر والايمان والاساءة و
والاحسان وفعل النبي والشيطان وكلمات السفه والهذيان وكذا بين ما يقع
باعضاء العبد على وفق ارادته وارادة غيره مع ان التفرقة مدركة بالوجدان
لان الكل بخلق الله تعالى من غير تأثير للعبد فيه واجيب بانه انما يرد على المجبرة النافين
لقدرة العبد واختياره لا على من يجعل فعله متعلقا لقدرته وارادته وانما يعاقبه
عقيب عزمه وان كان بخلق الله تعالى على ان المدح والذم قد يكونان باعتبار المحلية
دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح وسائر الغرائز وان الثواب لما
كان فعل الله وتصرفا فيما هو حقه لم يتوجه سؤال اللمية كالافعال لم خلق الاحراق
عقيب مس النار وان عدم اطراد التعليل في المخلوقية مما لا ينافي اطرادها
بوجه آخر ومنها ان من افعال العباد ما يقبح من الحكيم خلقها كالظلم والشرك
ونحو ذلك ومنها ان ذلك فعل العبد في وجوب الوقوع وامتناعه [illegible]

بقصده وداعيه وجوداً وعدماً وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق الغير وايجاده اما الصغرى
فللقطع بان من اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف ياكل و
يشرب البتة ومن علم ان دخول النار محرق لم يكن له داع الى دخولها لا يدخلها
البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون في الوجوب والامتناع
تابعاً لارادة العبد لجواز ان لا يحدثه عند ارادته ويحدثه عند كراهته واجيب بان
ما ذكر في بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع و
رب فعل يقع مع ارادة الغير كالتعليم والتعذيب فيمنع الكبرى ولو سلم الوجوب و
الامتناع فلم لا يجوز ان يكون بتبعية ارادة الله تعالى وقد اوجب ارادة العبد
بطريق جري العادة ومنها انه لو كان الله تعالى خالق الافعال المخلوقين لصح اتصافه
بها اذ لا معنى للكافر الا فاعل الكفر فيكون كافراً ظالماً فاسقاً آكلاً شارباً قائماً
قاعداً الى ما لا يحصى واجيب بان مثل هذه الاسامي انما تطلق على من قام به الفعل
لا من اوجد الفعل الا يرى ان كثيراً من الصفات قد اوجدها الله تعالى في محالها
وفاقاً ولا يتصف بها الا المحال نعم لزمهم صحة هذه التسمية بناء على اصلهم الفاسد
في اطلاق المتكلم على الله تعالى لايجاده الكلام في بعض الاجسام واعلم ان المعتزلة
لما استندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتباً ورأوا ايضاً ان الفعل قد يترتب
على آخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلاً فلم يمكنهم لهذا اسناد الفعل الآخر
الى ما يريدونه فبنوا اسناده على القصد قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل
لفاعله فعلاً آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح فان الاولى منهما اوجبت لفاعلها الثانية
سواء قصدها او لم يقصدها فالافعال عندهم تنقسم الى مباشر ومتولد فالفعل الذي
انشأه من غير توسط فعل آخر هو المباشر كحركة اليد والذي حدث بسبب فعل آخر
هو المتولد كحركة المفتاح بسبب حركة اليد واختلفوا في ان المتولد هل هو من
فعل العبد كالمباشر اولا فذهب المعتزلة الى انه من فعله كالمباشر وذهب الاشاعرة
الى ان المتولد من فعل الله تعالى واختار المصنف مذهب المعتزلة وقال حسن المدح على

بعض الافعال المتولدة وكذا حسن الذم على المتولد من الافعال بعد العلم باضافته
الينا وقال الاشاعرة المتولد غير مقدور لنا لانا لا نتمكن من تركه لانه عند سببه اعني
الفعل الذي يترتب هو عليه يجب والواجب غير مقدور والمعتزلة قالوا هذا الوجوب
انما يكون باختيار السبب والوجوب باختيار السبب وجوب لاحق لا ينافي
الامكان الذاتي فلا يكون منافياً لكونه مقدوراً والذم في القاء الصبي عليه لا
على الاحراق جواب اعتراض يورد على دليل المعتزلة فقال ان حسن المدح والذم
لا يدل على اسناد المتولد الينا وذلك لان حسن الذم للمتولد خاص بما علم
اسناده الى غيرنا فانا نذم على القاء الصبي في النار اذا احرق بها مع انا نعلم ان
المحرق غير الملقي وتقرير الجواب ان الذم للالقاء لا للاحراق فان الاحراق
عند الالقاء حسن لما فيه من رعاية العادة وعدم انتقاضها والقضاء والقدر
ان اريد بهما خلق الفعل لزم المحال والالزام صح في الواجب خاصة او الاعلام صح
مطلقاً قد اشتهر بين اكثر اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله وقدره وهذا يتناول
افعال العباد فان كان المراد بالقضاء والقدر هو الخلق كما في قوله تعالى فقضاهن سبع
سموات اي خلقهن وقال تعالى وقدر فيها اقواتها اي خلقها لزم المحال اي كون افعال
العباد مخلوقة لله تعالى وهو باطل عند المعتزلة وان كان المراد بهما الايجاب والالزام
كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وبالوالدين وقوله تعالى نحن قدرنا
بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون المباح وهذا معنى
قوله صح في الواجب خاصة وان كان المراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا
الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض الآية وقوله تعالى الا امرأته قدرناها
من الغابرين اي اعلمنا بذلك وكتبناه في اللوح فيصح هذا جميع الافعال بالقضاء
والقدر واليه اشار بقوله صح مطلقاً وقد بينه امير المؤمنين في حديث الاصبغ
اشارة الى ما روي عن الاصبغ بن نباتة ان شيخاً قام الى علي بن ابي طالب بعد
انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله تعالى و

قدره قال والذي خلق الحبة وبرأ النسمة ما ولينا موطنا ولا هبطنا
واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله وقدره فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي
ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون
وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين
فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما
وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي
ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من
المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان
وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان
الله امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا لم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل
الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن
الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان
ما سرنا الا بهما قال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا
الا اياه وظاهر ان هذا الحديث لا يوافق شيئا من المعاني المذكورة فايراده للاستشهاد
محل تأمل والاضلال اشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة والاهلاك والهدى
مقابل والاولان منفيان عنه تعالى يعني يطلق الاضلال على معان ثلثة الاول الاشارة
الى خلاف الحق الثاني فعل الضلالة الثالث الاهلاك والهدى مقابل له فيطلق على
مقابلات المعاني الثلثة المذكورة الاشارة الى الحق وفعل الهداية وعدم الاهلاك
والاضلال بالمعنيين الاولين ممتنع عنه تعالى لانه قبيح والله تعالى منزه عن فعل القبيح
اما الهدى فيجوز ان يسند اليه بالمعاني الثلثة فما ورد في الآيات من اسناد
الاضلال اليه تعالى فهو بالمعنى الثالث اعني الاهلاك والتعذيب كقوله تعالى ومن يضلل
فاولئك هم الخاسرون وقوله يضل به كثيرا ونحو ذلك واما الاشاعرة فالاضلال
عندهم بمعنى خلق الكفر والضلال بناء على انه لا يقبح منه شيء وتعذيب غير المكلف قبيح

اختلفوا في ان الله تعالى هل يعذب غير المكلف ام لا فذهب الحشوية الى انه تعالى يعذب
اطفال الكفار ورد المعتزلة بان تعذيب غير المكلف قبيح عقلا فلا يصدر من الله تعالى
واحتجت الحشوية بوجوه الاول قوله تعالى حكاية عن نوح ولا يلدوا الا فاجرا كفارا
والفاجر الكافر يعذب لما تقدم والمعتزلة اجابت عنه بقوله كلام نوح عليه مجاز فانه
سماه فاجرا كفارا تسمية للشيء باسم ما يؤول اليه الثاني ان اطفال الكفار يستخدمهم المؤمنون والخدمة
عقوبة والمعتزلة اجابت عنه بقوله الخدمة ليست عقوبة للطفل بل يكون امتحانا له
كالفصد والحجامة الثالث ان حكم الطفل حكم ابيه لانه يمنع من الدفن والتوارث
والتزويج والصلوة عليه كابيه فيعذبه الله تعالى كابيه والمعتزلة اجابت عنه بقوله التبعية
في بعض الاحكام جائزة ولا يلزم منه التبعية في سائر الاحكام كالتعذيب والتكليف
حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه اختلفوا في ان التكليف حسن اولا و
اختار المصنف الاول واحتج عليه بان التكليف مشتمل على مصلحة لا تحصل بدونه وهو
استحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم من غير استحقاق قبيح واعترض عليه
بوجوه الاول ان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة من يجرح الانسان ثم يداويه
فكما ان ذلك قبيح فكذلك التكليف واجيب بان الجرح مضرة صرفة والمداواة
لا تكون الا التخلص من تلك المضرة بخلاف التكليف فان فيه منافع عظيمة
ليس هو التخلص من المشقة الحاصلة بسببه والى ذلك اشار بقوله بخلاف الجرح ثم
المداوى الثاني ان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة المعاوضات وهي
يشترط فيها رضا المتعاوضين فكذلك التكليف ينبغي ان يشترط فيه رضا المكلف
والمكلف فالتكليف بدون رضا المكلف قبيح واجيب بان الاحتياج
في المعاوضات الى رضا الجانبين لاختلاف اغراض الناس في المعاملات
بخلاف التكليف فان الثواب الخاص به لم يختلف العقلاء في اختياره فعلم
عدم الاحتياج الى رضا المكلف الثالث انا لا نم ان التكليف لاجل ايصال النفع لم لا
يجوز ان يكون التكليف شكرا على النعم السابقة واجيب عنه بان التكليف لو كان

سكر الروح السمه سبب وقوع المشقة في معاملتها عن كونها نعمة والى هذين الكواكب
اشار بقوله والمعاوضات والسكربة ولان النوع محتاج الى المعاضد
المستلزم للسنة النافع استعمالها من الرياضيات وادامة النظر في الامور
العالية وذكر الانذارات المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجر والثواب
اراد ان يشير الى حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام بيان ذلك ان الله تع
خلق الانسان بحيث لا يستقل وحده بامور معاشه لاحتياجه الى غذاء ولباس و
مسكن وسلاح وغير ذلك من الامور التي كلها صناعية لا يقدر عليها صانع
واحد وحده وانما يتيسر لجماعة يتعاضدون ويتشاركون في تحصيلها بان
يعمل كل لصاحبه بازاء ما يعمل له الآخر مثلا يزرع ذاك لهذا ويخبز هذا لذاك ويخيط
واحد للآخر ويجد الآخر الابرة له وعلى هذا قياس ساير الامور فتم امر معاشه
باجتماع من بني نوعه ولهذا قيل ان الانسان مدني بالطبع فان التمدن اصطلاحا
عبارة عن هذا الاجتماع وهذا الاجتماع لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل
لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه وذلك يدعوه الى الجور
على الغير فيقع من ذلك الهرج فيختل امر الاجتماع ونظامه والمعاملة والعدل جزئيات
غير محصورة لا تنضبط الا بوضع قوانين هي السنة والشرع فلا بد من شارع ليس
ذلك على الوجه الذي ينبغي ثم انهم لو تنازعوا في وضع السنة والشرع لوقع الهرج
فينبغي ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة لينقاد الباقون له في قبول السنة
والشرع منه وهذا الاستحقاق انما يتقرر باختصاصه بآيات تدل على انه من عند الله
وتلك هي المعجزات ثم ان الجمهور من الناس يستحقرون اختلال الشرع اذا الجأهم
عليهم الشوق الى مشتهياتهم فيقدمون على المعصية ومخالفة الشرع فاذا كان
للمطيع ثواب وللعاصي عقاب يحملهم الخوف والرجاء على الطاعة وترك المعصية
كان انتظام الشريعة ادعى مما اذا لم يكن كذلك فوجب عليهم معرفة الشارع والجزاء
ولا بد من سبب حافظ لتلك المعرفة فلذلك شرعت العبادات المذكورة

الشرع والمجازي وكررت عليهم حتى يستحكم التذكر بالتكرير فاذن ينبغي ان يكون الشارع
داعيا الى التصديق بوجود خالق عليم قدير والى الايمان بشارع مرسل اليهم من عنده
صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد وثواب وعقاب اخرويين والى القيام بعبادات
يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد لسنة التي يحتاج اليها الناس في معاملاتهم
حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام امور النوع وذلك السنة اعني الطريقة
التي سنها الشارع ويدعو اليها العباد واستعمالها نافع في امور ثلثة الاول رياضة
القوى النفسانية بمنعها عن مباشرة الشهوة والغضب المانع عن توجه النفس الناطقة
الى جناب القدس الثاني ادامة النظر في الامور العالية المقدسة عن العوارض
المادية والكدورات الحسية المؤدية الى ملاحظة الملكوت الثالث تذكر انذارات
الشارع ووعده للمحسن ووعيده للمسيء المستلزمة لاقامة العدل في الدنيا مع زيادة
الاجر والثواب في الآخرة فهذا بيان حسن التكليف على رأي حكماء الاسلام وواجب
لزجره عن القبائح اختلفوا في ان التكليف واجب ام لا فمنعه الاشاعرة بناء
على اصلهم من عدم وجوب شيء على الله تع واوجبه المعتزلة واختاره المص واحتج
عليه بان التكليف زاجر عن ارتكاب القبائح لان الانسان بمقتضى طبعه يميل الى
الشهوات والمستلذات فاذا علم انها حرام ارتدع عنه والزجر عن القبائح واجب
وشرائط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زائدة على
حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق عليه وامتناع القبيح عليه وقدرة
المكلف على الفعل وعلمه به وامكانه وامكان الآلة اشار الى شرائط حسن التكليف فمنها
ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع الى الفعل المكلف به ومنها ما يرجع الى المكلف
اما ما يرجع الى نفس التكليف فامران الاول انتفاء المفسدة بان لا يكون التكليف
مفسدة للمكلف بان يكون موجبا لاخلال المكلف بامر واجب وان لا يكون مفسدة لمكلف
آخر الثاني تقدم التكليف على الفعل اذ ما تمكن المكلف فيه من الاستدلال به بسابقية
الفعل بان وجوب امتثاله فيه واما ما يرجع الى الفعل فامران ايضا الاول امكان

وجوده واليه اشار بقوله وامكان متعلقه فان التكليف بالمحال خال عن الفائدة ايضا
اشتمال الفعل على صفة زائدة على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا ان كان التكليف
بفعل واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون عالما بصفات الفعل لئلا يكلف بارتكاب
القبائح واجتناب الواجب والمندوب وان يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل من
الثواب لئلا يستحق الثواب فيكون جورا وان يكون القبيح ممتنعا عليه لئلا يخل بايصال الثواب
ما ثبت المستحق للثواب واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون قادرا على الفعل وان
يكون عالما به او متمكنا من العلم وان يتمكن من آلة الفعل ان كان الفعل ذا آلة ومتعلقه اما
علم اما عقلي او سمعي او ظن واما عمل لان ما كلف به قد يكون علما وقد يكون ظنا وقد يكون
عملا اما العلم فقد يكون عقليا محضا كالعلم بوجود الله تعالى وكونه قادرا عالما الى غير ذلك
من الصفات التي يتوقف السمع عليها وقد يكون سمعيا لا يستقل العقل بتحصيله ولا سبيل الى
اثباته الا من طريق الشرع وخبر النبي مثل العلم باحوال المعاد واما الظن فهو كثير من الامور
كظن القبلة وغيرها واما العمل كالصلوة والزكوة وغيرهما وهو منقطع للاجماع ولايصال
الثواب لان التكليف لا بد ان ينقطع عن المكلف وذلك للاجماع المنعقد على انقطاع
التكليف ولو لم ينقطع لم يمكن ايصال الثواب الى المكلف والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة
ان التكليف يستدعي المشقة والثواب يستدعي الخلوص عن المشقة فالجمع بينهما محال فلو
تحقق التكليف دائما انتفى الثواب دائما فلم يمكن ايصاله الى المستحق وعلة حسنه عامة
اي علة حسن التكليف وهي التعريض للثواب عامة بالنسبة الى المؤمن والكافر وضرر الكافر من
سوء اختياره ولما كان لسائل ان يقول من شرائط حسن التكليف انتفاء المفسدة
بالنسبة الى المكلف كما مر آنفا وتكليف الكافر مفسدة له لانه مشقة في الدنيا وعقوبة في
الاخرى اجاب بقوله وهو مفسدة لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطناه يعني
ان هذه المفسدة للكافر لم تحصل من التكليف بل انما حصل من سوء اختياره والمفسدة التي
شرطنا عدمها في حسن التكليف هي المفسدة الحاصلة من التكليف والفائدة ثابتة
جواب سؤال مقدر توجيهه ان تكليف الكافر لا فائدة فيه لان فائدة التكليف هي

الثواب والايصال اليه فلا فائدة في تكليفه فكان عبثا وتقرير الجواب انا لا نسلم
ان تكليف الكافر لا فائدة فيه بل الفائدة ثابتة وهي التعريض للثواب لا الثواب
كما بالنسبة الى المؤمن واما الثواب فانه فائدة امتثال المكلف لما كلف به
لا فائدة التكليف واللطف واجب ليحصل به الغرض اللطف ما يقرب العبد
الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء وهو واجب عند المعتزلة
والامامية واحتج عليه بان اللطف يحصل به غرض المكلف فيكون واجبا والا
لزم نقض الغرض بيان الملازمة ان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف
فلو كلفه من دونه كان ناقضا لغرضه كمن دعا غيره الى طعامه وهو يعلم انه لا يجيبه
الا ان يستعمل معه نوعا من التأدب فاذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التأدب
كان ناقضا لغرضه فان كان اللطف من فعله تعالى وجب عليه تعالى وان كان من المكلف
وجب على الله تعالى ان يشعره به ويوجبه عليه وان كان من غيرهما شرط في التكليف
بالملطوف فيه العلم بالفعل ووجوه القبح منتفية والكافر لا يخلو من لطف والاخبار
بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة اشار الى الاجوبة عن اعتراضات الاشاعرة على
وجوب اللطف على الله تعالى تقرير الاول منها ان اللطف انما يجب اذا خلا عن جهات
القبح لان جهة المصلحة لا تكفي في الوجوب ما لم تنتف جهات المفسدة فلم لا يجوز ان
يكون اللطف الذي توجبونه مشتملا على جهة قبح لا تعلمونه فلا يكون واجبا وتقرير
الجواب ان جهات القبح معلومة لنا لانا مكلفون بتركها وليس ههنا وجه قبح و
تقرير الثاني ان الكافر اما ان يكلف مع وجود اللطف او مع عدمه بل والا لزم
ان يكون الكافر مؤمنا لا كافرا لان معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده
والثاني اما ان يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم عجزه تعالى او مع وجودها فيلزم
الاخلال بالواجب وتقرير الجواب ان اللطف ليس معناه هو ما حصل الملطوف فيه
عند حصوله بل اللطف كما ذكرنا آنفا هو ما يقرب حصول الملطوف فيه ويرجح
وجوده على عدمه ويجوز ان يتحقق مع وجود اللطف معارض اقوى منه فعلت

على كسر اختيار الكافر وهو ظاهر الثالث ان اللطف لو كان واجبا عليه تعالى لما صدر
عنه ما ينافيه اذ الجمع بين المتنافيين محال لكن صدور ما ينافي اللطف عنه تعالى فلانه تعالى
اخبر بان بعض المكلفين من اهل الجنة وبعضهم من اهل النار وكلاهما مفسدة لافضاء
الاول الى الاتكال والثاني الى الياس فلا يبالي بالطاعات بل يقدم على المعاصي و
تقرير الجواب ان هذا الاخبار ليس مفسدة لجواز ان يقترن بالاخبار ما يكون من الالطاف
ما يمنع عنده من الاقدام على المعاصي والاجتناب عن الطاعات والاخبار بالنار
انما هو بالنسبة الى جاهل كابي لهب والمفسدة منتفية فيه لانه لا يعلم صدق اخباره
بعض بل الياس **ويقبح منه التعذيب مع منعه دون الذم** المكلف اذا منع
المكلف من اللطف قبح منه عقابه لانه بمنزلة الامر بالمعصية والالجاء اليها فقبح التعذيب
لانه على ذلك التقدير له ان يقول لم ما لطفت بي كما قال الله تعالى ولو انا اهلكناهم
بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فانه اخبر بانه لو منعهم اللطف
في بعثة الرسول لكان لهم هذا السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال الا مع قبح ايلامهم
من دون البعثة ولا يقبح منه الذم لان الذم حق مستحق على القبح عن محض المكلف كما ان
العقاب المستحق للمكلف ولهذا لو بعث الانسان غيره على فعل القبيح فعله لم يسقط
من الباعث حق الذم كما ان لابليس حق ذم اهل النار وان كان هو الباعث
المعاصي **ولا بد من المناسبة** يعني لا بد وان يكون بين اللطف والملطوف فيه
مناسبة والمراد بالمناسبة كون اللطف بحيث يكون حصوله داعيا الى حصول الملطوف
فيه لانه لولا ذلك لم يكن كونه لطفا اولى من كون غيره لطفا فيلزم الترجح من غير مرجح
ولم يكن ايضا كونه لطفا في هذا الفعل اولى من كونه لطفا في غيره من الافعال وهو ايضا
ترجح بلا مرجح والى هذا اشار بقوله **والا ترجح بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين** يعني بالمنتسبين
اللطف والملطوف فيه **ولا يبلغ الالجاء** يعني يجب ان لا يبلغ اللطف في استدعاء
الملطوف فيه حد الالجاء والا لم يكن اللطف لطفا ضرورة اعتبار عدم الالجاء
في مفهومه كما ذكرنا **ويعلم المكلف اللطف اجمالا او تفصيلا** يعني يجب كون اللطف

معلوما للمكلف اما بالاجمال او بالتفصيل لانه اذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه و
لم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا له الى فعل الملطوف فيه فان كان العلم الاجمالي
كافيا في الدعاء الى الفعل لم يجب التفصيل وان لم يكن كافيا وجب التفصيل اقول
فيه نظر لان اللطف انما يكون داعيا الى الفعل بسبب المناسبة التي بينهما في نفس الامر
سواء كانت تلك المناسبة معلومة للمكلف اولا **ويزيد اللطف على جهة الحسن**
يعني لا بد من ان يكون اللطف مشتملا على صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا او مندوبا
ويدخله التخيير يعني لا يمتنع ان يكون اللطف فعلا معينا بل يجوز ان يكون كل واحد
من الفعلين قد اشتمل على جهة المصلحة المطلوبة من الاخر فيقوم مقامه ويسد مسده
كالكفارات الثلث **ويشترط حسن البدلين** يعني يشترط في كل واحد من الامرين
اللذين يكون كل منهما لطفا ويقوم مقام الاخر كون كل منهما حسنا ليس فيه وجه قبح
**وبعض الالم قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر عن الله تعالى ومنا وحسنه اما
لاستحقاقه او لاشتماله على النفع او دفع الضرر الزائدين او لكونه عاديا او على وجه
الدفع ولا بد في المشتمل على النفع من اللطف** لما بين وجوب اللطف وهو ضربان
مصلحة في الدين ومصلحة في الدنيا ومصلحة الدين اما مضرة او منفعة والمضرة اما الم
او مرض او غلاء او غيرها والمنفعة اما صحة او سعة في الرزق او رخص او غيرها او
رد مباحث هذه الامور عقيب اللطف واختلف في حسن الالم وقبحه فذهب
الاشاعرة الى ان الالام الصادرة عنه تعالى حسنة سواء كانت مستحقة بها او بطريق
المجازاة وسواء اعقبها عوض اولا وذهب الثنوية الى قبح جميع الالام لذاتها و
هي صادرة عن الظلمة واختار المص ان بعض الالام قبيح يصدر منا خاصة كالالام
الصادرة عن بعض المكلفين بالنسبة الى من لا جرم له وبعضها حسن يصدر من الله تعالى
ومنا وحسنه اما للاستحقاق او لاشتماله على نفع زائد على الالم او على دفع ضرر زائد عليه
او كونه على مقتضى العادة كما يفعله الله تعالى في الحي اذا القيناه في النار او كونه واقعا
على وجه الدفع كما اذا وقع دفعا للصايل فانا اذا علمنا اشتمال الالم على واحد من

من هذه الامور حكمنا بحسنه قطعا والالم الذي يفعله تعالى ابتداء وهو المشتمل على النفع الحاصل للمتألم مشروط باللطف للمتألم او لغيره لان خلوه عن النفع يستلزم الظلم و عن اللطف العبث وهما قبيحان على الله تعالى **ويجوز في المستحق كونه عقابا** اي يجوز ان يقع الالم على المستحق مثل الفساق والكفار بطريق العقاب ويكون تعجيله قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود **ولا يكفي اللطف في الالم المكلف في الحسن** يعني ان اللطف غير كاف في الالم المكلف ليكون حسنا بل لا بد فيه من نفع في مقابلة عوض من حصول نفع او دفع ضرر لان الطاعة الواقعة لاجل الالم بسبب اللطف تقابلها الثواب المستحق فيبقى الالم مجردا عن النفع فيكون قبيحا **ولا يحسن مع اشتمال اللذة على اللطف** يعني ان الالم لا يحسن اذا كان اللذة مشتملا على اللطف الذي في الالم لان الالم انما يصير في حكم المنفعة اذا لم يكن طريق لتلك المنفعة الا ذلك الالم ولو امكن الوصول الى المنفعة بدون الالم كان الالم ضررا وهو قبيح **ولا يشترط في الحسن اختيار المتألم بالفعل** اي لا يشترط في حسن الالم الواقع ابتداء من الله تعالى اختيار المتألم العوض الزائد عليه بالفعل لان اعتبار الاختيار انما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار المتألمين واما النفع البالغ الى حد لا يتفاوت فيه اختيار المتألمين لكونه راجحا فهو يحسن وان لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه **والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال** اراد ان يشير الى عوض الالم الواقع ابتداء واحكامه والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال فالنفع كجنس يعم نفع المتفضل من غير سابقة استحقاق ويجوز ان يقع بعد استحقاق فقوله مستحق يخرج النفع المتفضل به فانه لا يكون عوضا وقوله خال عن تعظيم واجلال يخرج الثواب **ويستحق عليه تعالى بانزال الالام وتفويت المصالح لمصلحة الغير وانزال الغموم المستندة الى علم ضروري او مكتسب او ظن لا ما تستند الى فعل العبد وامر عباده بالمضار او اباحته وتمكين غير العاقل بخلاف الاحراق عند الالقاء في النار والقتل عند شهادة الزور** اراد ان يشير الى الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى منها انزال الالام بالعبد وغيره فانه يجب على الله تعالى عوضه والا كان ظلما والظلم قبيح على الله تعالى ومنها تفويت

المنافع على العبد اذا كان التفويت من الله تعالى لمصلحة الغير لانه لا فرق بين انزال المضار وتفويت المنافع ومنها انزال الغموم بان يفعل الله تعالى اسباب الغم لان الغم بمنزلة الضرر سواء كان الغم مستندا الى علم ضروري كنزول مصيبة او وصول الم او مستندا الى علم مكتسب لانه تعالى هو الباعث على النظر فيكون الله تعالى سببا للغم فكان العوض عليه او كان مستندا الى الظن كان يغتم عند امارة وصول مضرة او فوات منفعة فانه هو الناصب للامارة المفيدة للظن فيكون الغم بسببه فيجب عليه العوض قوله لا ما يستند الى فعل العبد اي الغم المستند الى العبد نفسه من غير سبب من الله تعالى لا عوض فيه على الله تعالى وذلك مثل ان يبحث العبد فيعتقد جهلا نزول ضرر او فوات منفعة فانه لا عوض فيه ومنها اي من الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى امر الله عباده بايلام الحيوان او اباحته سواء كان الامر للايجاب كالذبح في الهدي والكفارة والنذر او الندب كالضحايا فان العوض يجب على الله تعالى لان الامر بالايلام يستلزم الحسن والالم انما يحسن اذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة في العظم حدا ومنها تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش للايلام فان العوض يجب على الله تعالى لانه تعالى مكنه وجعله مائلا الى الايلام مع امكان عدم الميل ولم يجعل له عقلا يميز به الالم الحسن من الالم القبيح وكان ذلك بمنزلة الاغراء فيقبح منه تعالى ان لا يوصل اليه عوضا وهذا بخلاف الاحراق اذا القينا صبيا في النار واحرق او شهد احد بشهادة زور فحصل بسببها فان العوض يجب علينا لا على الله تعالى واما القاء الصبي في النار فلان فعل الالم واجب في الحكمة من حيث اجراء العادة والله تعالى قد منعنا من القائه ونهانا عنه فصار الملقي كانه اوصل الالم اليه فلهذا وجب على الملقي العوض دونه واما شهادة الزور فلان الشهود اوجبوا بشهادتهم على الامام ايصال الالم من جهة الشرع فصاروا كانهم فعلوه **والانتصاف** اي استيفاء حق المظلوم من الظالم **واجب عليه** اي على الله تعالى **عقلا** لانه لو لم ينتصف لادى الى ضياع حق المظلوم لانه تعالى مكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم مع انه تعالى قادر على منعه لكن المظلوم من مكافاته فلو لم ينتصف منه اضاع حق المظلوم والتالي باطل لان

ينتصف حق المظلوم فيجب عقلا وواجب سمعا ايضا لما ورد في القرآن من ان الله
تعالى ينتصف من عباده بالحق فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم دون عوض في الحال
يوازي ظلمه فان لم يكن له عوض يتفضل الله عليه بالعوض المستحق عليه ودفعه الى المظلوم
فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله تعالى اعواضه على الاوقات على وجه لا يتبين له
انقطاعها فلا يتألم به او يتفضل الله عليه اي على المظلوم بمثلها اي بمثل الاعواض لئلا
يتألم بانقطاعها وان كان المظلوم من اهل العقاب اسقط الله بها اي بتلك الاعواض
جزءا من عقابه بان ... بحيث لا يظهر له التخفيف بان تفرق الناقص على
الاوقات فلا يحصل له السرور بحصول التخفيف وفي بعض النسخ بحيث يظهر له التخفيف
وهو سهو من الناسخ ولا يجب دوامه اي دوام العوض لحسن الزائد بما يختار معه الالم
ان كان منقطعا اي لان العوض انما يحسن لانه يشتمل على نفع زائد على الالم زيادة
يختار معها المتألم الالم ومثل هذا النفع الزائد لا يستدعي ان يكون دائما ويجوز ان
يكون بحيث يختاره المتألم مع كونه منقطعا فلا يجب دوامه وهذا مذهب ابي هاشم وذهب
ابو علي الجبائي الى انه يجب دوام العوض لانه لو انقطع لوجب ان يوصل اليه عاجلا
لان المانع من الايصال في الدنيا هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوام
وقد اشار ورده المص بقوله ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التأخير
لانه ان المانع هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه بل لا يجب حصوله
في الدنيا لاحتمال ان يكون في تأخيره مصلحة غير ظاهرة فالمانع هو اشتمال تلك المصلحة
الكلية وقال ايضا لو انقطع العوض لزم دوامه وجه اللزوم انه لو انقطع العوض
لتألم بانقطاعه فيستحق على الم عوضا فيجب ان يوصله فان لم ينقطع لزم دوامه
وان انقطع تألم واستحق عوضا آخر وهلم جرا فثبت انه لو انقطع وجب دوامه
وما يؤدي وجوده الى عدمه يكون محالا فالانقطاع محال ورد المص ذلك ايضا بقوله والالم
على القطع ممنوع مع انه غير محل النزاع يعني لانه لا نسلم انه يتألم بسبب انقطاع العوض اذ يجوز
ان ينقطع من غير ان يشعر بانقطاعه فلا يتألم به مع انه غير محل النزاع فان النزاع في

العوض المستحق على الدوام لا في استلزام الالم الحاصل بالانقطاع لعوض آخر وهكذا
دائما ولا يجب اشعار صاحبه اي المستحق للعوض بايصاله عوضا بخلاف الثواب فانه
يجب ان يقارن التعظيم ولا يحصل التعظيم الا بان يشعر بانه ثواب له ولا يتعين منافع
لانه يمكن ان يكون عوضا اي يجوز ان يوصل عوضا بكل ما يحصل فيه نفع بخلاف الثواب فانه لا بد
وان يكون من جنس ما ألفه المكلف من ملاذه كالاكل والشرب واللبس والنكاح لانه
رغب فيه في تحمل المشاق بخلاف العوض ولا يصح اسقاطه اي لا يجوز اسقاط
العوض ممن وجب عليه العوض لا في الدنيا ولا في الآخرة سواء كان العوض عليه
تع او علينا هذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو الحسين الى انه يصح اسقاطه ان كان
علينا واستحل الظالم من المظلوم وجعله المظلوم في حل بخلاف العوض عليه تعالى
فان اسقاطه عنه عبث لعدم انتفاعه به والعوض عليه تع يجب زائدا الى حد الرضا
عند كل عاقل يعني ان العوض اذا وجب عليه تع يجب ان يكون زائدا على الالم
زيادة ينتهي الى حد يرضى به كل عاقل وان كان العوض علينا يجب مساواته للالم
لان الزائد على ما يستحق عليه من الضمان يكون ظلما واجل الحيوان الوقت الذي
علم الله تع بطلان حيوته فيه والمقتول يجوز فيه الامران لولاه اي لولا القتل يجوز
موته في ذلك الوقت وحيوته ايضا وقال ابو الهذيل يموت البتة في ذلك الوقت
وقال كثير من المعتزلة بل يعيش البتة الى امد هو اجله ويجوز ان يكون الاجل
لطفا للغير لا للمكلف اي يجوز ان يكون اجل الانسان لطفا للغير من المكلفين ولا يجوز
ان يكون لطفا للمكلف نفسه لان بالاجل ينقطع التكليف من المكلف وعند
انقطاع التكليف لا يكون اللطف متحققا والرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد
منعه منه فطعام البهيمة يحصل ان يستهلكه بالمضغ والبلع لا يكون رزقا لها لان لمالكه
منعها منه والحرام ايضا لا يكون رزقا لان الله منع من الانتفاع به وما كان
حلالا مباحا حافظا الى العبد فمن يغصب ونهب فالعبد هو الرازق لنفسه والله تعالى
ليس برازق له ذلك الرزق وما اتاه من غير حيله فهو من الله والرازق له ذلك

هو الله تعالى والسعي في تحصيله قد يجب عند الحاجة وقد يستحب إذا طلب التوسعة على نفسه
وعياله وقد يباح عند قصد تكثير المال من غير ارتكاب منهي وقد يحرم عند ارتكاب
المنهيات كالغصب والسرقة والزنا والرزق عند الأشاعرة هو ما ساقه الله تعالى
إلى الحيوان فانتفع به فيدخل رزق الإنسان والدواب وغيرهما من المأكول وغيره
مباحا أو حراما مملوكا أو غير مملوك ويخرج ما لم ينتفع به وإن كان بسبب الانتفاع
لأنه يقال لمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع إن ذلك لم يصر رزقا له
وعلى هذا يصح أن كل أحد يستوفي رزقه ولا يأكل أحد رزق غيره ولا الغير رزقه وذهب
بعضهم إلى أن الرزق هو ما يتربى به الحيوان من الأغذية والأشربة لا غير والسعر
تقدير العوض الذي يباع به الشيء طعاما كان أو غيره وهو رخص وغلاء ولا بد من
اعتبار العادة والوقت والمكان في الرخص والغلاء فإن انحطاط العوض إنما يكون
رخصا إذا كان الانحطاط عما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت والمكان
وكذا ارتفاع العوض إنما يكون غلاء إذا كان الارتفاع عما جرت العادة بكونه عوضا
في ذلك الوقت وذلك المكان ويستند إلى الله تعالى بأن يقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة
الناس فيه فيحصل الغلاء أو يكثر جنس ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس فيه فيحصل
الرخص وقد يستند إلينا أيضا كأن يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بثمن
غال ظلما منه أو يحتكر الناس إلى غير ذلك من الأسباب المستندة إلينا فيحصل الغلاء
والرخص بخلاف ذلك والأصلح قد يجب على الله تعالى لوجود الداعي وانتفاء الصارف
وذهب المعتزلة إلى أنه يجب على الله تعالى ما هو أصلح لعباده واستدلوا على ذلك بأنه يجب الفعل
عند وجود الداعي والقدرة وانتفاء الصارف واعترض بأن ذلك وجوب
الفعل عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة والمدعى هو الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم
على الترك فأين هذا من ذاك واعلم أن مفاسد هذا الباب أكثر من أن تعد وتحصى
فلنذكر نبذا من ذلك منها أن الأصلح بحال الكافر المبتلى بالأسقام والآفات أن
لا يخلق أو يموت طفلا أو يسلب عقله بعد البلوغ فلم لم يفعل الله تعالى ذلك بالنسبة إليه

وأبنائه حتى فعل ما يوجب خلوده في النار ومنها أنه يلزم أن يكون إماتة الأنبياء و
الأولياء المرشدين وتبقية إبليس وذريته المضلين إلى يوم الدين أصلح للعباد و
كفى بهذا فظاعة ومنها أنه يلزم أن لا يبقى للتفضل مجال ولا يكون لله تعالى خيرة في
الإنعام والإفضال بل يكون ما يفعله تأدية للواجب كرد وديعة أو دين لازم فلا
يستوجب على فعله شكرا ولا يكون الدعاء لدفع البلاء وكشف البأساء والضراء سؤالا
من الله تعالى أن يفعل ما هو الواجب عليه ومنها أن مقدورات الله تعالى غير متناهية فأي
قدر يفعله في الأصلح فالمزيد عليه ممكن فيلزم أن لا يمكن تأدية ما هو الواجب
عليه وفساده أظهر من أن يخفى المقصد الرابع في النبوة وهو كون الإنسان مبعوثا
من الحق إلى الخلق فإن كان النبي مأخوذا من النباوة وهو الارتفاع لعلو شأنه وسطوع
برهانه أو من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة إلى الحق تعالى فالنبوة على الأصل كالأبوة
وإن كان من النبأ وهو الخبر لإنبائه عن الله تعالى فعلى قلب الهمزة واوا ثم الإدغام كالمروة
والرسول بعثناه وقد يخص بمن له كتاب أو شريعة البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد
كمعاضدة العقل فيما دل عليه العقل أي يستقل بمعرفته مثل وجود الباري وعلمه وقدرته
واستفادة الحكم من النبي فيما لا يدل أي لا يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد
الجسماني لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وإزالة الخوف أي خوف يحصل عند
الإتيان بالحسنات لكونه تصرفا في ملك الله تعالى بغير إذنه وعند تركها لكونه ترك طاعة
واستفادة الحسن والقبح في الأفعال التي تحسن تارة وتقبح أخرى من غير اهتداء
العقل إلى مواقعهما واستفادة النافع والضار أي معرفة منافع الأغذية والأدوية
ومضارها التي لا تفي بها التجربة إلا بعد أدوار وأطوار مع ما فيها من الأخطار وحفظ
النوع الإنساني فإن الإنسان مدني بالطبع يحتاج إلى التعاون فلا بد من شرع يفرضه
شارع يكون مطاعا كما ذكرنا في بيان حسن التكليف على طريقة الحكماء والإسلام
وتكميل أشخاصه أي تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات
والعمليات وتعليمهم الصنائع الخفية من الحاجات والضروريات والأخلاق

الحاصلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات الكاملة العائدة الى الجماعات من
المنازل والمدن والاخبار بالعقاب والثواب ترغيبا في الحسنات وتحذيرا
عن السيئات الى غير ذلك فيحصل اللطف للمكلف اي فبعثة الانبياء لطف من الله تعالى
بالنسبة الى عباده وشبهة البراهمة وهي ان البعثة اما لاجل ما يوافق العقل فلا حاجة
اليهم او لاجل ما يخالفه وما يخالف العقل غير مقبول فلا فائدة في بعثتهم باطلة لما تقدم
من ان ما يوافق العقل قسمان احدهما ما يستقل العقل بادراكه والثاني ما لا يستقل
بادراكه والحاجة اليهم في القسم الثاني بل وفي القسم الاول ايضا لمعاضدة العقل بالنقل
وهي واجبة لاشتمالها على اللطف في التكاليف العقلية فان الانسان اذا كان
واقفا على التكاليف بحسب الشرع كان اقرب من فعل الواجبات العقلية وترك
المنهيات العقلية اولا لا يخفى ما فيه من البعد فالاقرب ان يحال على ما عداه من
اشتمالها على فوائد ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق باقواله وافعاله فيحصل
الغرض من البعثة وهو متابعة المبعوث اليهم له في اوامره ونواهيه ولوجوب
متابعته وضدها يعني لو صدر عنه الذنب لزم وجوب الضدين وهما متابعته و
مخالفته اما الاول فللاجماع المنعقد على وجوب متابعة النبي عليه السلام ولقوله تعالى قل ان
كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله واما الثاني فلان متابعة المذنب حرام ولوجوب
الانكار عليه يعني لو صدر عنه الذنب لوجب منعه وزجره والانكار عليه لعموم ادلة
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه حرام لاستلزامه ايذاءه المحرم بالاجماع ولقوله
تعالى والذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة ويلزم ايضا امور اخر
كلها منتفية منها ان يكون شهادته مردودة اذ لا شهادة للفاسق بالاجماع ولقوله
تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم باطل بالاجماع ولان من لا تقبل شهادته
في القليل الزائل سرعة من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته في الدين القيم ومنها استحقاقه
العذاب واللعن واللوم لدخوله تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم
وقوله الا لعنة الله على الظالمين وقوله لم تقولون ما لا تفعلون وقوله اتأمرون الناس

بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات ومنها عدم
نيله عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان المراد به النبوة او الامامة التي
دونها ومنها كونه غير مخلص لان المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله
تعالى حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع ولقوله تعالى
في ابراهيم ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي يوسف عليه السلام انه من عبادنا
المخلصين ومنها كونه من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم قطعي البطلان ومنها عدم
كونه مسارعا في الخيرات معدودا عند الله من المصطفين الاخيار اذ لا خير في الذنب
لكن اللازم منتف لقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم
عندنا لمن المصطفين الاخيار وتحقيق الكلام في ان العصمة من اي معصية تجب انه ما يتوهم
صدوره عن الانبياء من المعاصي اما ان يكون منافيا لما تقتضيه المعجزة كالكذب فيما
يتعلق بالتبليغ اولا والثاني اما ان يكون كفرا او معصية غيره وهي اما ان يكون كبيرة
كالقتل والزنا او صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وشتمة
وهم بمعصية كل ذلك اما عمدا او سهوا بعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما
ينافي مقتضى المعجزة وقد جوزه القاضي سهوا زعما منه انه لا يدخل في التصديق المقصود
بالمعجزة وعن الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم بان
كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره تقية واحترازا عن القاء النفس في التهلكة ورد
بان اولى الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف وكذا
عن تعمد الكبائر بعد البعثة وجوزه الحشوية وكذا عن الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة
الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة
الى نفي الصغائر ولو سهوا والمذهب عند محققي الاشاعرة منع الكبائر والصغائر
الخسيسة بعد البعثة مطلقا والصغائر غير الخسيسة عمدا لا سهوا وذهب امام الحرمين
من الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا فاعلم ان اراد وجوب
العصمة عن جميع المعاصي كما هو الظاهر من كلام المصنف في الشرح فلا يخفى ان ما ذكر

من الاذى لا ينافي ذلك فان صدور الذنب عنه سيما الصغيرة سهوا لا يخل بالوثوق
بقوله وفعله والمتابعة قبل البعثة غير واجبة وبعد البعثة انما تجب فيما يتعلق بالشريعة
وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما ليس بزلة ولا طبع والانكار على ما صدر عنهم سهوا غير جائز
ورد الشهادة انما يكون بكبيرة او اصرار على صغيرة من غير انابة ورجوع ولزوم
الزجر والمنع واستحقاق العذاب واللعن واللوم انما هو على تقدير التعمد وعدم الانابة
ومع ذلك فلا بادي به النبي بل متبع ولمجرد كبيرة سهوا او صغيرة عمدا لا يصير المرء من
الظالمين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان ولا من حزب الشيطان سيما
مع الانابة وعلى تقدير كون الخيرات تعم كل فعل وترك فسارعوا البعض انهاه
كونه من زمرة الاخيار لا ينافي صدور ذنب عنه سيما سهوا او مع التوبة وبالجملة
فدلالة الوجوه المذكورة على نفي الكبيرة سهوا والصغيرة الغير المنفرة عمدا محل نظر
ويجب ايضا في النبي كمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي لان من لم يتصف بها
لم يرغب في متابعته والانقياد لاوامره ونواهيه ويجب ايضا عدم السهو لئلا يسهو
فيما امر بتبليغه ولعل المراد انه لا يكون السهو في الامور ديدنا له وعادة وعدم
كل ما ينفر عنه من دناءة الآباء وعهر الامهات والفظاظة والغلظة والابنة
وشبهها من الامراض التي تنفر عنها الطباع كالبرص والجذام وسلس الريح والاكل
على الطريق وشبهه من الامور الخسيسة وطريق معرفة صدقه اي صدق النبي عليه
في دعوى النبوة ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد
مع خرق العادة ومطابقة الدعوى قيد بذلك احترازا عن الكرامات فانها لا تكون
مطابقة للدعوى ضرورة عدم الدعوى لكنه يخرج الارهاص والمعجزة المكذبة لمدعي
النبوة ايضا والمصنف سماهما معجزة كما سيأتي واما قوله مع خرق العادة فهو لغو محض
ولعله من طغيان القلم لكن ينبغي ان يذكر ههنا قيد آخر وهو عدم المعارضة ليخرج
السحر والشعبذة والمشهور في تعريف المعجزة انه امر خارق للعادة مقرون بالتحدي
مع عدم المعارضة وقيل ما قصد بها اذا دل على خلاف دعواه كمن ادعى النبوة

وقال معجزتي ان انطق هذا الحجر فنطق لكنه قال انه كاذب فالاولى في تعريفها ان يزاد
على المشهور قولنا ومطابقة الدعوى او يقال قد يطلق المعجزة على مثله كما سيأتي في كلام
المصنف وانما كان ظهور المعجزة طريقا لمعرفة صدقه لان الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري
بالصدق كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم
فطالبوه بالحجة فقال هي ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم عن سريره ثلاث مرات
ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا له ومفيدا للعلم الضروري بصدقه من غير ارتياب فان
قيل هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع انما يعتبر في العمليات
لافادة الظن وقد اعتبر نحوه بلا جامع لافادة اليقين في العقليات التي هي اساس
ثبوت الشرائع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو لما شوهد من قرائن الاحوال
قلنا التمثيل انما هو للتوضيح والتقريب دون الاستدلال ولا مدخل لمشاهدة القرائن
في افادة العلم الضروري لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القصة اليهم وللحاضرين
فيما اذا فرضنا الملك في بيت ليس فيه غيره ودونه حجب لا يقدر على تحريكها احد سواه
فجاء مدعي الرسالة محتجا ان الملك يحرك تلك الحجب من ساعته ففعل وقصة مريم و
غيرها يشعر بجواز ظهورها على الصالحين اختلفوا في جواز ظهور ما هو خارق للعادة على
غير النبي من الصالحين المواظبين على الطاعات المجتنبين عن المعاصي فذهب
المعتزلة الى منعه متمسكا بما سيأتي والاستاذ الى نفيه واختار المصنف واحتج عليه بقصة
مريم على ما دل عليه قوله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا وغيرها
مثل قصة آصف انه احضر كما دل عليه قوله تعالى انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك
وغيرها واشار الى الجواب عن ادلة المعتزلة وهي وجوه منها انه لو صدر عن غير النبي
لكثر وقوعه لصدوره عن النبي بالطريق الاولى وعن غيره ايضا فيخرج عن ان يكون معجزا
لخروجه عن ان يكون امرا خارقا للعادة لكثرة وقوعه ومنهم الجواب ان اللازم خروجه
عن حد الاعجاز فان صدوره من الانبياء والاولياء لا يجعله عادة معتادة وهو الى
هذا اشار بقوله ولا يلزم خروجه عن الاعجاز ومنها انه لو جاز ظهور الخارق على غير النبي

لزم التنفر عن الانبياء لان الباعث على اتباعهم انفرادهم عن غيرهم وعجز غيرهم عن
مشاركتهم فاذا شاركوهم انتفى الباعث ولزم التنفر عن اتباعهم وتقرير الجواب بما لا مر
لزم التنفر عن اتباعهم لمشاركة الاولياء لهم كما لا يلزم ذلك من مشاركة نبي آخر والى هذا
اشار بقوله ولا التنفير ومنها ان تميز النبي عن غيره انما هو بظهور الامر الخارق على يده
ولو ظهر على يد غيره ايضا لزم عدم تميز النبي عن غيره وتقرير الجواب ما لا مر لزوم عدم
التميز وانما يلزم لو لم يحصل التميز بامر آخر وهو ههنا حاصل فان النبي يتميز عن الولي بدعوى النبوة
والى هذا اشار بقوله ولا عدم التميز اي ولا يلزم عدم التميز ومنها انه لو صدر عن
غير النبي لبطلت دلالته على صدق النبي لان مبنى الدلالة على اختصاصه بالنبي فاذا بطل
الاختصاص بطلت الدلالة والجواب منع اللزوم وانما يلزم لو ادعى دلالة كل خارق
على صدق النبي وليس كذلك بل لها شرائط منها مقارنة الدعوى والى هذا اشار
بقوله ولا ابطال دلالته ومنها انه لو جاز ظهوره على صادق غير نبي لجاز ظهوره على
كل صادق فيلزم عمومية ظهور المعجزة والجواب منع اللزوم لان مبنى ظهور الخارق
كرامة صاحبه وهي انما توجد في الانبياء والصالحين من عباد الله وهم الاولياء
والى هذا اشار بقوله ولا العمومية ومعجزاته قبل النبوة يعطي الارهاص اختلفوا في ظهور
المعجزة على سبيل الارهاص وهو احداث امر خارق للعادة دال على بعثة نبي قبل بعثته
انه هل يجوز ام لا واختار المص الجواز واحتج عليه بظهور معجزات نبينا عليه السلم قبل
مثل انكسار ايوان كسرى وانطفاء نار فارس وتظليل الغمامة وتسليم الاحجار عليه
قصة مسيلمة وفرعون وابرهيم يعطي جواز ظهور المعجزة على العكس اختلفوا في انه هل يجوز
ظهور المعجزة على يد الكاذب على العكس من دعواهم اظهارا لكذبهم فالذين منعوا ظهور
الكرامات على غير الانبياء منعوا من ذلك والذين جوزوا ظهور الكرامات على غير
الانبياء جوزوا ذلك واختاره المص واحتج عليه بالوقوع فان الوقوع دليل الجواز
ومما وقع ما نقل عن مسيلمة الكذاب انه لما ادعى النبوة قيل ان رسول الله صلعم دعا لاعور
فارتد بصيرا فدعا مسيلمة لاعور فذهبت عينه الصحيحة وكما نقل ان فرعون لما ضرب

موسى عليه السلم لبني اسرائيل طريقا في البحر يبسا قال فرعون انا ايضا نمر على هذا الطريق
فاتبعهم بجنوده فغشيهم الموج فاغرقوا جميعا وكما قيل ان ابرهيم عليه السلم لما جعل الله عليه
النار بردا وسلاما قال نمرود انا اجعل النار على نفسي بردا وسلاما فاتت نار فاحرقته
لحينه ودليل الوجوب يعطي العمومية ولا يجب الشريعة اختلفوا في انه هل يجب البعثة في
كل زمان بحيث لا يجوز خلو زمان عن نبي فقالت الاشاعرة لا يجب البعثة في كل زمان
بناء على نفي الحسن والقبح العقليين وقالت الامامية يجب البعثة في كل زمان واختاره
المص واحتج عليه بان الدليل الدال على وجوب البعثة يعطي عمومية الوجوب في كل وقت
لان الحث على الطاعة والنهي عن القبائح لا يحصل الا بالبعثة فيكون لطفا فيكون واجبا
في جميع الاوقات واختلفوا في انه هل يجب الشريعة للنبي المبعوث ام لا فذهب ابو علي
واتباعه الى انه يجوز بعثة النبي لتاكيد ما في العقول ولا يجب ان يكون له شريعة فانه
يجوز بعثة نبي بعد نبي بشريعة واحدة فكذا يجوز بعثة نبي بمقتضى ما في العقول وذهب
ابو هاشم واصحابه الى انه لا يجوز ان يبعث النبي الا بشريعة لان العقل كاف في العلم بالعقليات
فلو لم يكن للنبي شريعة لزم ان يكون بعثته عبثا اجاب المص بانه يجوز ان يكون البعثة
قد اشتملت على نوع من المصلحة بان يكون العلم بنبوته ودعوته اياهم لما في العقول مصلحة
لهم فلا يكون البعثة عبثا وظهور معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد
صلعم دل على نبوته يعني ان نبينا محمدا عليه السلم ادعى النبوة واقترن بدعواه ظهور
المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا اما انه ادعى النبوة فللتواتر واما انه
اظهر المعجزة فلانه اتى بالقرآن وهو معجز اما انه اتى به فللتواتر واما انه معجز فلانه عليه السلم
تحدى به ودعا الى الاتيان بسورة مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء
مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم
على المباهاة والمباراة فعجزوا حتى آثروا المقارعة بالسيوف على المعارضة بالحروف
فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعي وعدم
الصارف والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات لا يقدح فيها احتمال انهم تركوا المعارضة مع

القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال
بالمهمات والى هذا المنع اشار بقوله **والتحدي مع الامتناع وتوفر الدواعي دليل**
على الاعجاز وايضا انه اتى بامور اخر خارقة للعادة بلغت جملتها حد التواتر وان كانت
تفاصيلها من الآحاد والى هذا اشار بقوله **والمنقول معناه متواترا من المعجزات**
يعضده واعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته معا وقيل
للصرفة والكل محتمل الجمهور على ان اعجاز القرآن لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة
القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم في فن
البيان واحاطتهم باساليب الكلام وقال بعض المعتزلة لكونه باسلوبه الغريب ونظمه
العجيب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل والاشعار وقال القاضي
الباقلاني وامام الحرمين ان وجه الاعجاز هو اجتماع الفصاحة مع الاسلوب المخالف
لاساليب كلام العرب من غير استقلال لاحدهما اذ ربما يدعى ان بعض الخطب والاشعار
من كلام اعاظم البلغاء لا ينحط عن جزالة القرآن انحطاطا بينا قاطعا للاوهام وربما
قصد نظم ركيك يشابه نظم القرآن على ما روي من ترهات مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل
وما ادراك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل وذهب النظام وكثير من المعتزلة و
المرتضى من الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة وهي ان الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته
مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم واحتجوا بوجهين الاول
انا نقطع بان فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السور ومركباتها
القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى الآخر فيكونون قادرين على الاتيان
بمثل السورة والثاني ان الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور و
الآيات الى شهادة الثقات وابن مسعود قد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين
ولو كان نظم القرآن معجزا بفصاحته لكان كافيا في الشهادة والجواب عن الاول ان
حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء وهذه بعينها شبهة من نفى قطعية الاجماع وخبر المتواتر
ولو صح ما ذكر لكان كل من آحاد العرب قادرا على الاتيان بمثل قصائد فصحائهم كامرئ

والمراد بالفصاحة ههنا المعنى الاعم منها ومن البلاغة واطلاقها على هذا المعنى شائع م

القيس واضرابه واللازم قطعي البطلان وعن الثاني بعد صحة الرواية وكون الجمع بعد
النبي عليه السلام لا في زمانه وكون كل سورة مستقلا بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز
عن ادنى تغير لا يخل بالاعجاز وان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد
اصلا واستدل على بطلان الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون
من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته ويرقصون رؤوسهم عند سماع قوله تعالى
وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي الآية لذلك لا لعدم تأتي المعارضة مع سهولتها
في نفسها الثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته و
علو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة
ابلغ في خرق العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل
هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع والاستظهار
بالغير في مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للكل فيعتقد نفي ذلك **والنسخ تابع**
للمصالح اشارة الى رد ما قال اليهود في ابطال نبوة نبينا عليه السلام من ان شريعة موسى عليه السلام
مؤبدة لان النسخ باطل لان المنسوخ ان كان مقتضيا للمصلحة كان ازالته قبيحا وان لم
يكن مقتضيا للمصلحة كان رفعه قبيحا واذا بطل النسخ لزم ان تكون شريعة موسى عليه السلام
مؤبدة فيلزم بطلان شريعة محمد عليه السلام لكونها ناسخة لشريعة موسى عليه السلام وتقرير الرد
بناء على قول المعتزلة ان الاحكام تابعة للمصالح وهي تختلف بحسب الاوقات والاشخاص
والكلام جواز النسخ بيان وقوعه فقال **وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما احل لمن تقدمه**
فانه جاء في التوراة ان الله تعالى قال لآدم وحواء قد احللت لكما كل دابة على وجه الارض و
قد حرم على نوح بعض الحيوانات **واوجب الختان** على الفور على الانبياء المتأخرين
من نوح عليه السلام **وبعد تأخير** يعني مع اباحة تأخيره على نوح عليه السلام **وحرم الجمع بين الاختين**
في شريعة موسى وشريعة نبينا عليهما السلام مع اباحته في شريعة آدم ونوح عليهما السلام
وغير ذلك من الاحكام التي نسخ في بعض الاديان **وجزمهم عن موسى بالتأبيد مختلق**
يعني جزم اليهود عن تأبيد شريعة موسى عليه السلام اي ما روي عن موسى عليه السلام انه قال تمسكوا

للبعض ويتوهم كونه مقدورا م

بالسبت ابدا او دوام السبت يدل على دوام شريعته عليه مفترى لم تثبت هذه الرواية
عن اليهود وقيل اختلقه ابن الراوندي ومع تسليمه اى تسليم ثبوت هذه الرواية عنهم لا
يدل على المراد قطعا لانه غير متواتر فان بخت نصر استأصلهم وافناهم بحيث لم يبق منهم عدد
التواتر والسمع دل على عموم نبوته عليه اى الدلائل السمعية دلت على انه عليه مبعوث
على الثقلين لا الى العرب خاصة على زعم بعض اليهود والنصارى زعما منهم ان الاحتياج
الى النبي انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتاب مثل قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة
للناس قل يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا قل اوحى الى انه استمع نفر من الجن
ليظهره على الدين كله ومثل قوله عليه بعثت الى الاسود والاحمر وهو افضل من الملائكة
وكذا غيره من الانبياء لوجود المضاد للقوة العقلية وقهره على الانقياد عليها
ذهب جمهور الاشاعرة الى ان الانبياء افضل من الملائكة خلافا للحكماء والمعتزلة و
القاضي ابي بكر وابي عبد الله الحليمي منهم وصرح بعضهم بان عوام البشر من المؤمنين افضل
من عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل من عوام البشر واختار المصنف مذهب الاشاعرة
تمسكا بان للبشر امورا مضادة للقوة العقلية وشواغل عن الطاعات العلمية والعملية
كالشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة والموانع الخارجة والداخلة فالطاعات
على العبادات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاد القوة العقلية يكون
اشق وابلغ في استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب
والكرامة وقد يتمسك بوجوه نقلية منها ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم والحكيم
لا يأمر بسجود الافضل للادنى واباء ابليس معللا بانه خير من آدم لكونه من نار وآدم من
طين يدل على ان المأمور به كان سجود تكرمة وتعظيم لا سجود تحية وزيارة ومنها ان
آدم علمهم الاسماء والمعلم افضل من المتعلم وسوق الآية ينادى على ان الغرض اظهار
ما خفى عليهم من افضلية آدم ولذا قال تعالى انى اعلم غيب السموات والارض وبهذا يعلم
ما قال ان لهم ايضا علوما جمة اضعاف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح المحفوظ
حصلوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار المتوالية ومنها قوله تعالى ان الله

[illegible]

اصطفى آدم ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين وقد خص من آل ابرهيم وآل
عمران غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفين على
العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا مخصص للملائكة من العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثير من
المخلوقات واحتج المخالفون ايضا بوجوه نقلية وعقلية اما النقليات فمنها قوله
تعالى ولله يسجد ما في السموات وما في الارض والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم
من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصصهم بالتواضع وترك الاستكبار في السجود وفيه
اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وانه اسباب ومن جملتها اجتناب السيئات ومنها
قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار
لا يفترون وصفهم بالقرب والشرف عنده بالتواضع والمداومة على الطاعة والتسبيح
ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى ان قال وهم
من خشيته مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية وهذه الامور
اساس كافة الخيرات والجواب ان جميع ذلك انما دل على فضيلتهم لا على افضليتهم
سيما على الانبياء ومنها قوله تعالى قل لا اقول لكم عندى خزائن الله ولا اعلم الغيب و
لا اقول لكم انى ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك افضل كما قال
لا ابتغى لنفسى نفعا ولا ضرا مرتبة فوق البشرية كالملكية والجواب انه لما نزل قوله تعالى
والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد قريش استعجلوا
بالعذاب تهكما به وتكذيبا له فقيل له قل لهم ما بالى ليس لى انزال العذاب من خزائن الله ففتحها
ولا اعلم ايضا متى ينزل بهم العذاب منها ولا انى ملك فاقدر على انزال العذاب كما
حكى ان جبريل قلب بجناحه المؤتفكات فقد دلت الآية على ان الملك اقدر واقوى
على انه افضل من البشر ومنها قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اى
الا كراهة ان تكونا ملكين يعنى ان الملائكة بالمرتبة الاعلى وفى الاكل من الشجرة ايصال
اليها والجواب انهما ظنا ان الملائكة احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة فتمنيا مثل
ذلك وخيل اليهما انه الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة ولو سلم فغاية التفضيل

آدم قبل النبوة ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبريل عليه السلام والمعلم افضل من
المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ وانما التعليم من الله تعالى ومنها قوله تعالى لن
يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي لا يترفع عيسى عليه السلام
عن العبودية ولا من هو ارفع منه درجة كقولك لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا
السلطان ولو عكست لاختلت والجواب ان الكلام مسوق لرد مقالة النصارى وغلوهم
في المسيح وادعائهم فيه مع النبوة البنوة بل الالوهية والترفع عن العبودية لكونه روح
الله وولدا بلا اب ولكونه يبرئ الاكمه والابرص والمحيي لا يترفع عليه عن العبودية
لا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا
يقدر عليه عيسى ولا دلالة على الافضلية بمعنى كثرة الثواب وسائر الكمالات ومنها اطراد
تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسل ولا يعقل له جهة سوى الافضلية والجواب
انه يجوز ان يكون لجهة تقدمهم في الوجود او في قوة الايمان بهم لان وجود الملائكة
اخفى فالايمان به اقوى فيكون بتقديم ذكرهم اولى واما العقليات فمنها ان الملائكة
روحانية مجردة في ذواتها متعلقة بالهياكل العلوية مبرأة عن الشهوة والغضب اللذين
هما مبدأ الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل من غير شوائب
الجهل والنقص والخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط قوية
على الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب
سابقة الى انواع الخير ولا كذلك حال البشر والجواب ان مبنى ذلك على قواعد الفلاسفة
دون الملة ومنها ان اعمالهم المستوجبة للثواب اكثر لطول زمانهم وادوم لعدم
تخلل الشواغل واقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصي المنقصة للثواب والجواب ان
هذا لا يمنع كون اعمال الانبياء افضل واكثر ثوابا بجهات اخر كقهر المضاد والمنافي
وتحمل المتاعب والمشاق ونحو ذلك على ما مر **المقصد الخامس في الامامة** وهي رياسة
عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي عليه السلام وبهذا القيد خرجت النبوة و
بقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه

على الاطلاق فانها الامام الاعظم **الامام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض**
اختلفوا في ان نصب الامام بعد انقراض زمن النبوة هل يجب ام لا وعلى تقدير الوجوب
على الله ام علينا عقلا ام سمعا فذهب اهل السنة الى انه واجب علينا سمعا وقالت
المعتزلة والزيدية بل عقلا وذهب الامامية الى انه واجب على الله عقلا واجاز
النص وذهب الخوارج الى انه غير واجب مطلقا وذهب ابو بكر الاصم الى انه لا يجب
مع الامن لعدم الحاجة اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن وذهب الفوطي
واتباعه الى عكس ذلك اي يجب مع الامن لاظهار شعائر الشرع ولا يجب عند ظهور
الفتن لان الظلمة ربما لم يطيعوه وصار سببا لزيادة الفتن تمسك اهل السنة بوجوه
الاول وهو العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به عن
دفن الرسول صلعم وكذا عقيب موت كل امام روي انه لما توفي النبي عليه السلام خطب ابو بكر
رضي الله عنه فقال يا ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه
حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فبادروا
من كل جانب وقالوا صدقت لكنا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام
الثاني ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور
المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب
المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب علينا الثالث ان في نصب الامام استجلاب
منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فتكاد
ان تكون من الضروريات بل المشاهدات وتعد من العيان الذي لا يحتاج الى البيان
ولهذا اشتهر ان ما يزع السلطان اكثر مما يزع القرآن وما يلتئم باللسان لا ينتظم الا بالسنان
وذلك لان الاجتماع المؤدي الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر
يدرأ المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع ما تتسارع اليه الطباع وتتنازع عليه الاطماع
وكفاك شاهدا ما يشاهد من استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية
الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغي من الصلاح والسداد ولم يخل عن شائبة

شرّ وفساد ولهذا لا ينتظم امر اولي الاجتماع كرفقة طريق بدون رئيس يصدرون عن
رأيه ويقتدون بأمره ونهيه بل ربما يجري مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم كالنحل لها عظيم يقوم
مقام الرئيس ينتظم امرها ما دام فيها واذا هلك انتشرت الافراد انتشار الجراد وشاع
فيما بينهم الهلاك والفساد ولا اشكال في غاية الامر انه لا بد في كل اجتماع من رئيس مطاع موقع
النظام والانتظام لكن هذا لا يستلزم عموم رياسته جميع الناس وشموله امر الدين
ما هو المعتبر في الامام لانا نقول انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدي الى صلاح الدين
والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد الرؤساء في الاصقاع والبقاع لادّى الى
منازعات ومخاصمات موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصرت رياسة على امر الدين
لفات امر الدين الذي هو المقصود الاهم والعمدة العظمى واما الكبرى فبالاجماع واحتج
المصنف بان الامام لطف من الله تعالى في حق عباده لانه اذا كان لهم رئيس يمنعهم من
المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعات وابعد عن المعاصي منهم
بدونه واللطف واجب عليه تعالى على ما سبق واعترض بان نصب الامام انما يكون لطفا اذا
خلا عن المفاسد كلها وهو ممنوع فان اداء الواجب وترك الحرام مع عدم الامام اكثر
ثوابا لكونهما اقرب الى الاخلاص لانتفاء احتمال كونهما من خوف الامام ولو سلم فانما
يجب لو لم يقم لطف آخر مقامه كالعصمة مثلا لم لا يجوز ان يكون زمان يكون الناس فيه
معصومين مستغنين عن الامام وايضا انما يكون لطفا اذا كان الامام ظاهرا قاهرا
زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم
عندكم فالامام الذي ادعيتم وجوبه ليس بلطف والذي هو لطف ليس بواجب والمصنف
اشار الى الجواب عن الاول بقوله **والمفاسد معلومة الانتفاء** وعن الثاني بقوله
وانحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء وظاهر انه مجرد دعوى واشار الى الجواب
عن الثالث بقوله **ووجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا** يعني ان وجود
الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف على ما نقل عن علي كرم الله وجهه انه قال لا تخلو
الارض عن قائم لله بحجة اما ظاهر مشهور او خائف مغمور لئلا تبطل حجج الله وبيناته

وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه و
تركوا نصرته ففوّتوا اللطف على انفسهم ورد بانا لا نم ان وجوده بدون التصرف لطف
فان قيل لان المكلف اذا اعتقد وجوده كان دائما يخاف ظهوره وتصرفه فيمتنع
من القبائح قلنا مجرد الحكم بخلقه وايجاده في وقت ما كاف في هذا المعنى فان ساكن
القرية اذا ارتدع عن القبيح خوفا من حاكم من قبل السلطان مختف في القرية بحيث لا اثر له
يرتدع خوفا من حاكم علم ان السلطان يرسله اذا اقتضى الحال وليس هذا خوفا من المعدوم
بل من موجود مترقب كما ان خوف الاول من ظهور مترقب ثم اختلفوا في ان الامام
هل يجب ان يكون معصوما ام لا فذهب الامامية والاسماعيلية الى وجوبه واختاره المصنف
والباقون بخلافه واحتج المصنف بوجوه الاول انه لو لم يجب عصمة الامام لزم التسلسل وجه
اللزوم ان المحوج الى الامام جواز الخطاء على الامة في العلم والعمل فلو جاز الخطاء
على الامام ايضا لوجب له امام آخر وتسلسل والى هذا الوجه اشار بقوله **وامتناع**
التسلسل يوجب عصمته ولقائل ان يقول لو لم يكن الحاجة الى الامام لما ذكرتم
بل لما ذكرنا في وجوب نصب الامام ولا يلزم منه ان يكون معصوما الثاني ان الامام
حافظ للشريعة فلو جاز الخطاء عليه لم يكن حافظا واليه اشار بقوله **ولانه حافظ للشرع**
واجيب بانه ليس حافظا لها بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع الامة واجتهاده
الصحيح وان اخطأ في اجتهاده فالمجتهدون يردّون والآمرون بالمعروف يصدّون
وان لم يفعلوا ايضا فلا نقض للشريعة القويمة الثالث انه لو اقدم الامام على المعصية
لوجب الانكار وهو مضادّ لوجوب الطاعة الثابت بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولي الامر منكم وفوّت الغرض من نصبه اعني الامتثال لما امر به والاجتناب
عما نهى عنه والاتباع فيما فعل والى هذا اشار بقوله **ولوجوب الانكار لو اقدم على المعصية**
فيضاد امر الطاعة ويفوت الغرض من نصبه واجيب بان وجوب الطاعة انما هو فيما لا يخالف
الشرع واما فيما يخالفه فالرد والانكار وان لم يتيسر فالسكوت عنه اضطرارا الرابع
انه لو اقدم على المعصية لكان اقل درجة من العوام لان علمه اوفر بعقاب المعاصي وثواب

الطاعات فصدور المعصية منه اقبح منه من العوام واليه اشار بقوله ولانحطاط درجته
عن اقل العوام ثم القائلون بالعصمة اختلفوا في ان المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية
ام لا واختار المصنف انه قادر على المعصية فقال ولانا في العصمة القدرة والا لما استحق
الثواب على الاجتناب عن المعاصي ولما كان مكلفا وقبح تقديم المفضول معلوم ولا
ترجيح في المساوي اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون افضل من رعيته ام لا فعند
اكثر اهل السنة لا يجب ان يكون افضل وذهب الامامية الى انه يجب واختار المصنف
واحتج عليه بانه لو لم يكن الامام افضل من رعيته فاما ان يكون مساويا او مفضولا و
تقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا دل عليه قوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع
امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون والمساوي لا ترجيح له فيستحيل تقديمه لا
لافضائه الى الترجيح بلا مرجح والعصمة تقتضي النص وسيرته عليه يعني ان العصمة من
الامور الخفية التي لا يعلمها الا عالم السرائر فيجب ان يكون الامام منصوصا من عند الله
ورسوله وسيرة نبينا عليه ايضا تقتضي التنصيص بالامام لانه اشفق للامة من الوالد لولده
ولهذا لم يقتصر في ارشادها امور جزئية مثل ما يتعلق بالاستنجاء وقضاء الحاجة فمن يهتم بهذه
المثابة من الاسعاف كيف يهمل امرا هو من اهم المهمات ولا ينص على من يتولى امرهم
بعده وهما اي العصمة والتنصيص مختصان بعلي رضي اختلفوا في ان الامام الحق بعد
رسول الله صلعم من هو فذهب الامامية الى انه علي واختاره المصنف وذهب الباقون الى
انه ابو بكر واحتج المصنف بان العصمة والنص كلاهما مختص بعلي اي المعصوم والمنصوص عليه
بالامامة هو علي دون ابي بكر فهو الامام دونه اقول دعوى انحصار العصمة في علي
ينافي ما تقدم من انها خفية لا يعلمها الا الله واما بيان انهما مختصان بعلي لان علي
افضل الصحابة كما سياتي والافضل يجب ان يكون اماما وان يكون منصوصا عليه لان
الامامة مشروطة بالعصمة ولا يتحقق العصمة بدون التنصيص فهو مصادرة لا تخفى وللنص الجلي
في قوله عليه مخاطبا لاصحابه سلموا على علي بامرة المؤمنين والامرة بالكسر الامارة من
امر الرجل صار اميرا وقوله عليه لعلي رضي انت الخليفة بعدي وغيرهما مثل قوله عليه

لما كان امامة المفضول قبيحة
وما كان اماما يجب ان يكون
معصوما م

مشيرا الى علي واخذ بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له واطيعوه وقوله عليه
وقد جمع بني عبد المطلب ايكم يبايعني ويوازرني يكون اخي ووصيي وخليفتي من
بعدي فبايعه علي رضي واجيب بانه لو كان في مثل هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين
والدنيا لعامة الخلق مثل هذه النصوص الجلية لتواترت واشتهرت فيما بين الصحابة ولم
يتوقفوا في العمل بموجبه ولم يترددوا حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين الامام
ترددهم حيث قال الانصار منا امير ومنكم امير ومال طائفة الى ابي بكر واخرى الى
العباس واخرى الى علي ولم يترك علي رضي محاجة الاصحاب ومخاصمتهم وادعاء
الامر له والتمسك بالنص عليه بل تابعهم وطلب حقه كما قام به حين افضت النوبة اليه
فانه قاتل الخلق الكثير مع ان الخطب اذ ذاك اشد وفي اول الامر اسهل والعهد
بالنبي عليه اقرب وهمهم في تنفيذ احكام الشرع اوفر وكيف يزعم من له ادنى مسكة ان
اصحاب رسول الله صلعم مع انهم بذلوا مهجهم وذخائرهم وقتلوا اقاربهم وعشائرهم
في نصرة رسول الله صلعم واقامة شريعته واحياء اوامره واتباع طريقته انهم خالفوه
قبل ان دفنوه مع وجود هذه النصوص القطعية الظاهرة الدالة على المراد بل انما هي
امارات وروايات ربما تفيد باجتماعها القطع بعدم مثل تلك النصوص وهي
انه لم يثبت عمن يوثق به من المحدثين مع شدة محبتهم لامير المؤمنين ونقلهم الاحاديث
الكثيرة في مناقبه وكمالاته في امر الدنيا والدين ولم ينقل عنه في خطبه ورسائله و
مفاخراته ومخاصماته وعند تاخره عن البيعة اشارة الى تلك النصوص وجعل عمر الخلافة
شورى بين ستة ودخل علي رضي في الشورى وقال عباس لعلي رضي امدد يدك
ابايعك حتى يقول الناس هذا عم رسول الله صلعم بايع ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان
وقال ابو بكر وددت اني سالت النبي عليه عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه و
حاج علي معاوية ببيعة الناس له لا بنص من النبي عليه ولقوله تعالى انما وليكم الله
ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون
وانما اجتمعت الاوصاف في علي بيان ذلك انها نزلت باتفاق المفسرين في

علي بن ابي طالب رضي الله عنه حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة انما
للحصر بشهادة النقل والاستعمال والولي كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف
والاولى والاحق بذلك يقال اخو المراة وليها والسلطان ولي من لا ولي له وفلان
ولي الدم وهذا هو المراد هيهنا لان الولاية بمعنى النصرة تعم جميع المومنين لقوله تعالى والمومنون
بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها في المومنين الموصوفين باقام الصلوة وايتاء الزكوة
حال الركوع والمتصرف من المومنين في امر الامة يكون هو الامام فتعين علي رضي الله عنه لذلك
اذ لم يوجد الصفات في غيره واجيب بمنع كون الولي بمعنى المتصرف في امر الدين والدنيا
والاحق بذلك على ما هو خاصة الامام بل الناصر والمولى والمحب على ما يناسب قبل الاية وهو
قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض ولاية
اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذها ليست على التصرف والامامة بل النصرة والمحبة
وما بعدها وهو قوله تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون
فان التولي هيهنا بمعنى المحبة والنصرة دون الامامة فيجب ان يحمل ما بينهما ايضا على
النصرة ليتلائم اجزاء الكلام على ان الحصر انما يكون فيما وقع فيه تردد ونزاع ولا خفاء
في ان ذلك عند نزول الاية لم يكن امامة الائمة الثلثة وايضا ظاهر الاية ثبوت الولاية
بالفعل في الحال ولا شبهة في ان امامة علي رضي الله عنه انما كانت بعد النبي عليه والقول بانه
كانت له ولاية التصرف في امر المسلمين في حيوة النبي صلعم ايضا مكابرة وصرف الاية الى
ما يكون في المال دون الحال لا يستقيم في حق الله تعالى ورسوله عليه وايضا الذين امنوا
صيغة جمع فلا يصرف الى الواحد الا بدليل وقول المفسرين ان الاية نزلت في حق
علي رضي الله عنه لا يقتضي اختصاصها واقتصارها عليه ودعوى انحصار الاوصاف فيه
مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يوتون وليس بلازم بل يحتمل العطف بمعنى
انهم يركعون في صلوتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون
الحديث الغدير المتواتر بيانه ان النبي عليه قد جمع الناس يوم غدير خم موضع بين
مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وجمع الرحال وصعد عليها وقال

مخاطبا معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي
مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا الحديث
اورده علي رضي الله عنه يوم الشورى عندما حاول ذكر فضائله ولفظ المولى قد يراد به المعتق
والمعتق والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف قال الله تعالى ماويكم
النار هي مولاكم اي اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي صلعم ايما امراة نكحت بغير اذن
مولاها اي الاولى بها والمالك لتدبير امرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى
بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شائع في كلام العرب منقول عن ائمة
اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم
التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وينبغي ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى
ليطابق صدر الحديث اعني قوله الست اولى بكم من انفسكم ولانه لا وجه للخمسة الاولى
وهو ظاهر ولا للسادس لظهوره وعدم احتياجه الى البيان وجمع الناس لاجله سيما
وقد قال الله تعالى والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض ولا خفاء في ان
الاولوية بالناس والتولي والمالكية لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبي صلعم
هو معنى الامامة واجيب بانه غير متواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع كيف وقد
قدح في صحته كثير من اهل الحديث ولم ينقله المحققون منهم كالبخاري ومسلم والواقدي
واكثر من رواه لم يرو المقدمة التي جعلت دليلا على ان المراد بالمولى الاولى وبعد صحة
الرواية فمؤخر الخبر اعني قوله اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر
والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكر من ان ذلك
معلوم ظاهر من قوله تعالى والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض لا يدفع
الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد عن التخصيص
الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون اوفى بافادة الشرف حيث قرن بموالاة
النبي صلعم ولو سلم ان المراد بالمولى هو الاولى فاين الدليل على ان المراد هو
الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى في الاختصاص والقرب كما

قال الله تعالى إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وكما يقول التلامذة نحن أولى
بأستاذنا والأتباع نحن أولى بسلطاننا ولا يريدون الأولوية في التدبير والتصرف
وح لا يدل الحديث على الإمامة ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق الإمامة وثبوتها
في المآل لكن من أين يلزم نفي إمامة الأئمة الثلاثة قبله ولحديث المنزلة المتواتر فإن
المنزلة اسم جنس أضيف فعم كما إذا عرف باللام بدليل صحة الاستثناء وإذا
استثني منها مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة له و
متوليا في تدبير الأمر ومتصرفا في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة لو عاش
بعده إذ لا يليق بمرتبة النبوة زوال هذه المنزلة الرفيعة الثابتة في حيوة موسى عليه
بوفاته وإذ قد صرح بنفي النبوة لم يكن ذلك إلا بطريق الإمامة وأجيب بأنه غير
متواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الإجماع وبمنع عموم المنازل بل غاية الاسم المفرد
المضاف إلى العلم الإطلاق وربما يدعى كونه معهودا معينا كغلام زيد وليس
الاستثناء المذكور إخراجا لبعض أفراد المنزلة بمنزلة قولك إلا النبوة بل منقطع
بمعنى لكن فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الأخوة ولم يثبت لعلي اللهم إلا أن
يقال إنها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم العموم فليس من منازل هرون
الخلافة والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى الإمامة لأنه شريك له في النبوة
وقوله اخلفني ليس استخلافا بل مبالغة وتأكيدا في القيام بأمر القوم ولو سلم فلا دلالة
على بقائها بعد الموت وليس انتفاؤها بموت المستخلف عزلا ولا نقصا بل ربما
يكون عودا إلى حالة أكمل هي الاستقلال بالنبوة والتبليغ من الله تعالى وتصرف هرون
ونفاذ أمره لو بقي بعد موسى إنما يكون لنبوته وقد انتفت النبوة في حق علي رضي الله عنه
فينتفي ما يبتني عليها ويتسبب عنها وبعد اللتيا والتي لا دلالة له على نفي إمامة الأئمة الثلاثة
قبل علي رضي الله عنه ولاستخلافه على المدينة في غزوة تبوك وعدم عزله إلى زمان وفاته فيعم
الأزمان والأمور للإجماع على عدم الفصل بل الحاجة إلى الخليفة بعد الوفاة أشد من
حال الغيبة وأجيب بأنه على تقدير صحته لا يدل على بقاء خلافته بعد وفاته ولا دلالة له

مع وقوع الإجماع على خلافه ولقوله عليه السلام أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي و
قاضي ديني بكسر الدال وأجيب بأنه خبر واحد في مقابلة الإجماع ولو صح لما خفي على
الصحابة والتابعين والمهرة المتقنين من المحدثين سيما علي وأولاده الطاهرين ولو سلم
فغايته إثبات خلافته لا نفي خلافة الآخرين ولأنه أفضل من غيره من الأئمة لما
سيأتي وإمامة المفضول قبيحة عقلا وأجيب بمنع المقدمات ولظهور المعجزة يعني
الكرامة على يده كقلع باب خيبر وعجز عن إعادته سبعون رجلا من الأقوياء ومخاطبة
الثعبان على منبر الكوفة فسئل عنه فقال إنه من حكام الجن أشكل عليه مسألة أجبته عنها
ورفع الصخرة العظيمة عن القليب روي أنه رضي الله عنه لما توجه إلى صفين مع
أصحابه أصابهم عطش عظيم فأمرهم أن يحفروا بقرب دير فوجدوا صخرة عظيمة عجزوا
عن نقلها فنزل فاقتلعها ورمى بها مسافة بعيدة فظهر قليب فيه ماء فشربوا ثم أعاده
ولما رأى ذلك صاحب الدير أسلم ومحاربة الجن روي أن جماعة من الجن أرادوا
وقوع الضرر بالنبي صلعم حين مسيره إلى بني المصطلق فحارب علي رضي الله عنه معهم و
قتل منهم جماعة كثيرة ورد الشمس وغير ذلك من الوقائع التي نقلت عنه وادعى الإمامة
فيكون صادقا يعني أنه رضي الله عنه ادعى الإمامة وظهر على وفق دعواه أمور خارقة
للعادة فيكون صادقا في دعواه وأجيب بأنا لا نسلم أنه ادعى الإمامة قبل أبي بكر ولو
سلم فلا نسلم ظهور تلك الأمور في مقام التحدي ثم أراد أن يثبت إمامة علي بأن يبين
عدم صلوح غيره للإمامة حتى يثبت إمامته ضرورة ذكرا ولا دلائل عامة يثبت إمامتهم
ثم ذكر مطاعن لواحد واحد أما الدلائل العامة فمنها ما أشار إليه بقوله ولسبق كفره
فلا يصلح للإمامة غيره فيتعين هو وذلك لأن النبي عليه الصلوة والسلام حين بعث
لم يكن عليا بالغا سن التكليف فلم يكن كافرا بخلاف من عداه من الأئمة فإنهم كانوا
قبل ذلك كافرين والكافر ظالم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم
لا يصلح للإمامة لقوله تعالى ولا ينال عهدي الظالمين في جواب إبراهيم حين طلب الإمامة
لذريته وأجيب بأن غاية الأمر ثبوت التنافي بين الظلم والإمامة ولا نسلم أنه إذا لم

بجمعها ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تع وكونوا مع الصادقين مضمون الآية الكريمة
هو الامر بمتابعة المعصومين لان الصادقين هم المعصومون وغير علي من الصحابة
ليس بمعصوم بالاتفاق فالمامور بمتابعته انما هو علي رض فوجب منع المقدمات
ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم
امر باطاعة المعصومين لان اولي الامر لا يكونون الا معصومين لان تفويض امور
المسلمين الى غير المعصومين قبيح وغير علي غير معصوم بالاتفاق فالامر باطاعته لا غير
واجب منع المقدمات لان الجماعة غير علي رض غير صالح للامامة لظلمهم بتقدم كفرهم
هذا تكرار لما سبق انما كان من طعان الظلم واما مطاعن ابي بكر فمنها انه خالف
كتاب الله تع في منع ارث رسول الله بخبر رواه هو نحن معاشر الانبياء لا نورث ما
تركناه صدقة وتخصيص الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر دون الآحاد واجيب بان خبر
الواحد وان كان ظني المتن فقد يكون قطعي الدلالة فيخصص عام الكتاب لكونه ظني الدلالة
وان كان قطعي المتن جمعا بين الدليلين وتمام تحقيق ذلك في اصول الفقه على ان الخبر
المسموع من في رسول الله صلعم ان لم يكن فوق المتواتر فلا خفاء في كونه بمنزلته فيجوز
للسامع المجتهد ان يخصص عام الكتاب ومنها انه منع فاطمة رض فدك وهي
تدعي مع ادعاء النحلة لها وشهد بذلك علي رض وام ايمن فلم يصدقهم وصدق
الازواج اي ازواج النبي صلعم في ادعاء الحجرة لهن من غير شاهد ومثل هذا الكور لا
يليق بالامام ولهذا رد عمر بن عبد العزيز اي فدك الى اولاد فاطمة رض ومنها
اوصت فاطمة ان لا يصلي عليها ابو بكر فدفنت ليلا فان هذا الامر اعني رد
عمر بن عبد العزيز فدك الى اولاد فاطمة ووصيتها من احسن ان لا يصلي عليها ابو بكر
يدل على انه ظلم فاطمة رض واجيب بانه لو سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم ان يحكم
بشهادة رجل وامراة وان فرض عصمة المدعي والشاهد فللحاكم ان يحكم بما علمه يقينا وان لم
يشهد به شاهد ومنها ما اشار اليه بقوله لقوله اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم بيان ذلك انه ان
كان صادقا في هذا الكلام لم يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لاشتراط العصمة

في الامامة ومنها ما اشار اليه بقوله لقوله ان لي شيطانا يعتريني يعني انه قال ان لي شيطانا
فان استقمت فاعينوني وان عصيت فجنبوني وما هذا في المتقدم من انه ان كان صادقا
لم يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لاشتراط العصمة واجيب بانه على تقدير صحته
تصديه للتواضع وهضم النفس وقد ورد في الحديث ان كل مولود له شيطان و
وله ان عصمت ربطه لا يبعد صدقها وتوقع الوفير ومنها ما اشار اليه بقوله
لقول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه يعني انها
كانت فجأة عن خطأ لا عن تدبر وابتنائها على اصل واجيب بان المعنى انها كانت
فجارة بغتة ووقى الله شر الخلاف الذي كاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة
لتبديل الكلمة وكيف يتصور منه القدح في امامة ابي بكر مع ما علم من مبالغته في تعظيمه و
انعقاد البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه ومنها انه شك عند موته في استحقاقه
للامامة حيث قال وددت اني سالت رسول الله صلعم عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا
ننازع اهله واجيب بمنع صحة الخبر وعلى تقدير صحته اراد به المبالغة في طلب الحق ونفي
الاحتمال البعيد ومنها انه خالف الرسول عليه في الاستخلاف والرسول عليه السلم
مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد واوفر شفقة على الامة لم يستخلف احدا واجيب
بانه لم يستخلف احدا بل استخلف اجماعا الا عند الاشاعرة فاما بكر والا عند
السيد فعليا ومنها انه خالف الرسول عليه السلم في توليه من عزله فانه ولى عمر جميع
امور المسلمين مع ان النبي لم يوله ذلك الا على الصدقات واجيب بان الامر انه عزل
عمر بان ولعله بانقضاء سعايته اذ ولاية احدهما عملا فانه علم من حاله فانه
عن الولاية ... الا ان مجرد فعل ما لم يفعله النبي عليه السلم مخالفة له وتركه
انما المخالفة اذا فعل ما نهى عنه او ترك ما امر به ومنها انه خالف الرسول عليه السلم
في التخلف عن جيش اسامة مع علمه بقصد البعد امر النبي عليه السلم ابا بكر وعمر وعثمان
ان ينفذوا جيش اسامة فانه قال في مرضه الذي توفي فيه جهزوا جيش اسامة
لعن الله من تخلف عنه وفي جملتهم ... ولم يفعلوا ذلك مع انهم عرفوا

بعتري
السليم

قصد النبي عليه السلم لان غرضه من التنفيذ من المدينة بعد الثلثة عنها بحيث لا يتواثبوا
على الامامة بعد موت النبي صلعم ولهذا جعل الثلثة في الجيش ولم يجعل عليا واجيب
بمنع صحة ذلك ولولى اسامة عليهم فهو افضل وعلي لم يول عليه احدا وهو افضل من
اسامة يعني في توليه اسامة عليهم دليل على تفضيله عليهم ولا شك لاحد في ان عليا
افضل من اسامة وعلي افضل منهم فهو المتعين للامامة واجيب بان تولية اسامة عليهم لو
ثبت فلعله لمن عدا الفضيلة بل لكونه اعلم بسياسة الجيش ومنها ان ابا بكر رضي الله عنه
لم يول عملا في زمانه عليه السلم وبعثه النبي عليه السلم الى مكة واعطاه سورة براءة ليقرأ على
الناس فنزل جبرئيل عليه وامره برده واخذ السورة منه وان لا يقرأها الا هو او واحد
من اهله فبعث بها عليا وامره ان ياخذ منه السورة ويقرأها على اهل مكة واجيب بالا نسلم
انه لم يتول عملا في حيوة النبي عليه فانه امره على الحجيج في سنة تسع من الهجرة واستخلفه في
الصلوة في مرضه وصلى خلفه وايضا لا نسلم انه عزله عن قراءة سورة براءة بل المروي انه
ولاه الحج واردفه بعلي ليقرأ سورة براءة وقال لا يؤدي عني الا رجل مني وذلك لان
عادة العرب انهم اذا اخذوا المواثيق والعهود كان لا يحل ذلك الا صاحب العهد
او رجل من بني اعمامه فجرى رسول الله صلعم على سائق عهدهم ومنها انه لم يكن عارفا
بالاحكام حتى قطع يسار السارق واحرق بالنار فجاءة السلمي وقد نهى النبي عليه السلم عن ذلك
وقال لا يعذب بالنار الا رب النار ولم يعرف الكلالة فانه سئل عنها فلم يقل فيها شيئا ثم
قال اقول في الكلالة برأيي فان اصبت فمن الله وان اخطأت فمن الشيطان
ولا ميراث الجدة فانه سالته جدة عن ميراثها فقال لا اجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه
فاخبره المغيرة ومحمد بن مسلمة ان النبي صلعم اعطاها السدس واضطرب في كثير من احكامه
وكان يستفتي الصحابة وهذا دليل واضح على قصور علمه فلم يصلح للامامة واجيب عنه
بان ذلك ان اريد به انه ما كان جميع احكام الشرع حاضرا عنده على سبيل التفصيل فهو مسلم
ولكن ليس هذا من خواص ابي بكر بل جميع الصحابة يشاركونه في هذا المعنى ولا يقدح
ذلك في استحقاق الامامة وان اريد به انه لم يكن من اهل الاجتهاد في المسائل

والتقرير على معرفتها باستنباطها من مداركها فهو ممنوع وقطع يسار السارق لعله
من غلط الجلاد واحراق الفجاءة لان اصل القطع كان بامره ويحتمل انه كان ذلك في المرة
الثالثة على ما هو رأي اكثر الفقهاء واحراق فجاءة بالنار من غلطه في اجتهاده وكم مثله
للمجتهدين واما مسألة الكلالة والجدة فليس بدعا من المجتهدين اذ يبحثون عن مدارك الاحكام
ويسألون من احاط بها علما ولهذا رجع علي في بيع امهات الاولاد الى قول عمر وذلك
لا يدل على عدم علمه باحكام الشرع ومنها انه لم يحد خالدا ولا اقتص منه حيث قتل مالك
بن نويرة وهو مسلم طمعا في التزوج بامرأته لجمالها ولذلك تزوج بها من ليلته وضاجعها
فاشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال لا اغمد سيفا شهره الله على الكفار وانكر عمر عليه ذلك
وقال لخالد لان وليت الامر لاقيدنك به واجيب بانا لا نسلم انه وجب على خالد الحد و
القصاص فانه قد قيل ان خالدا انما قتل مالكا لانه تحقق منه الردة وتزوج بامرأته في
دار الحرب لانه من المسائل المجتهد فيها بين اهل العلم وقيل ان خالدا لم يقتل مالكا
بل قتله بعض الصحابة خطأ لظنه انه ارتد وكانت زوجته مطلقة منه وقد انقضت عدتها
وانكار عمر عليه لا يدل على قدح في امامة ابي بكر ولا على قصده الى القدح فيها بل انما كان
كما ينكر بعض المجتهدين على بعض ومنها انه دفن في بيت رسول الله صلعم وقد نهى الله عن
دخوله في حيوته بغير اذن النبي عليه واجيب بان الحجرة كانت ملكا لعائشة رضي الله عنها
وقد دفن فيها باذنها والمنع من دخول المؤمنين بيت النبي بغير اذنه حال حيوته لا يقتضي
عدم دفنه … مراده لمكان … ومنها انه بعث الى بيت امير المؤمنين لما
امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة من بني هاشم واجيب عنه بان
الخبر على … عن بينة ان ابا بكر لم يكن … وقالوا … ولهذا
… واخذ من عطاياه وكان منقادا اليه في جميع اوامره ونواهيه معتقدا لصحة
امامته ومصحح بيعته وقال خير هذه الامة بعد نبيها ابو بكر وعمر ومنها انه رد عليه
الحسنان لما بويع روي انه لما صعد ابو بكر المنبر بعد البيعة ليخطب الناس جاء الحسن
والحسين رضي الله عنهما وقالا لا … هذا مقام جدنا ولست له باهل واجيب بمنع صحة الرواية ومنها

انه هم على كشف بيت فاطمة رضي وقال النبي ترك بيت فاطمة فلم اكشفه وهذا يدل على
خطائه في ذلك واجيب بانه لم يثبت الكشف عن الثقات واما مطاعن عمر فمنها انه امر
عمر برجم امراة حاملة واخرى مجنونة فنهاه علي رضي وقال في الاول ان كان لك عليها
سبيل فلا سبيل على حملها وقال في الثاني ان القلم مرفوع عن المجنون فقال عمر لولا علي
لهلك عمر واجيب عنه بانه لم يعلم الحمل والجنون وقوله لولا علي لهلك عمر باعتبار عدم
مبالغته في البحث عن حالهما فانه لو لم ينبهه علي على تلك الحال ربما كان ينال
من الاسف على ترك المبالغة في البحث حالا تسرا قرع من حال الهلاك ومنها انه شك
في موت النبي صلعم حين قبض فقال والله ما مات محمد ولا يكون هذا القول حتى
تقطع ايدي رجال وارجلهم ولم يسكن الى موت النبي صلعم حتى تلا عليه ابو بكر انك
ميت وانهم ميتون فقال كاني لم اسمع هذه الاية واجيب بان قصته في حال موت
النبي صلعم لا يدل على جهله بالقران فان تلك الحال كانت حالة تشويش البال و
اضطراب الاحوال والذهول عن الجليات والغفلة عن الواضحات حتى انه قيل
ان بعض الصحابة في تلك الحالة طرا عليه الجنون وبعضهم صار اعمى وبعضهم صار اخرس
وبعضهم هام على وجهه وبعضهم صار مقعدا لا يقدر على القيام وفي قوله كاني لم اسمع
دلالة على انه سمعها وعلمها لكن ذهل عنها ويحتمل انه فهم من قوله تعالى هو الذي ارسل
رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله ليستخلفنهم في الارض انه يبقى
الى تمام هذه الامور وظهورها غاية الظهور ومنها انه قال كل افقه من عمر حتى المخدرات
في الحجال لما منع من المغالاة في الصداق روي انه قال يوما في خطبته من غالى في صداق
ابنته جعلته في بيت المال فقالت له امراة كيف تمنعنا ما احل الله تعالى في كتابه بقوله
واتيتم احديهن قنطارا فقال هذا القول واجيب بانه لم ينه نهي تحريم بل نهاها على
انه وان كان جائزا شرعا تركه اولى نظرا الى امر الملابس وقوله كل الناس افقه من
عمر هضما لطريق التواضع وكسر النفس ومنها انه اعطى ازواج النبي واقرض ومنع
اهل البيت من خمسهم ومنها انه قضى في الجد بمائة قضيات ومنها انه فضل في القسمة

الناس م

والعطاء المهاجرين على الانصار والانصار على غيرهم والعرب على العجم ولم يكن ذلك
في زمن النبي صلعم ومنها انه منع المتعتين فانه صعد المنبر وقال ايها الناس
متعتان كانتا على عهد رسول الله صلعم انا انهى عنهما واحرمهما واعاقب عليهما متعة
النساء ومتعة الحج وهي سنة الرسول واجيب عن الوجوه الاربعة بان ذلك ليس مما يوجب
قدحا فيه فان مخالفة المجتهد لغيره في المسائل الاجتهادية ليس بقدح ومنها انه حكم
في الشورى بغير الصواب فانه خالف النبي صلعم حيث لم يفوض تعيين الامام الى
اختيار الناس وخالف ابا بكر حيث لم ينص على امامة واحد معين فانه جعل الشورى في
امر الامامة في ستة نفر واجيب بان ذلك ليس من المخالفة في شيء كما مر من ان نصب
ابي بكر على واحد معين ليس بمخالفة للنبي صلعم ومنها انه خرق كتاب فاطمة على ما روي
ان فاطمة لما طالت المنازعة منها ومن ابي بكر رد ابو بكر عليها فدك وكتب لها
بذلك كتابا فخرجت والكتاب في يدها فلقيها عمر فسالها عن شانها فقصت قصتها
فاخذ منها الكتاب وخرقه ودخل على ابي بكر وعاتبه على ذلك واتفقا على منعها عن
فدك واجيب عنه بمنع صحة هذا الخبر ولم يروه احد من الثقات واما مطاعن عثمان
رضي ولى امورا من ظهر فسقه حتى احدثوا في امر المسلمين ما احدثوا فانه ولى الوليد بن عقبة
وظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة
وظهر منه ما اخرج اهل الكوفة منها وولى عبد الله بن ابي سرح مصر فاساء التدبير فشكا
اهلها وتظلموا منه وولى معاوية الشام فظهر منه الفتن العظيمة واجيب عنه بانه انما
ولى من ولى لظنه انه اهل الولاية ولا اطلاع له على السرائر وانما عليه الاخذ بالظاهر و
العزل عند تحقق الفسق ومعاوية كان على الشام في زمن عمر ايضا وانما ظهر منه الفتن
في زمان علي ومنها انه اثر اهله واقاربه بالاموال العظيمة ودفعها اليهم حتى روي
في النفر حتى قيل انه دفع الى اربعة نفر منهم اربعمائة الف دينار واجيب بانها
لم تكن من بيت المال بل من خاصة ماله وغناه وثروته مشهور واما اقاربه بالاموال
فاستحسن شرعا وعرفا ومنها انه حمى الحمى لنفسه عن المؤمنين وذلك خلاف

منها انه م

الشرع لان النبي صلعم جعل الناس في الماء والكلاء شرعا واجيب بان اخذ الحمى لم
يكن لنفسه بل لنعم الصدقة والجزية والضوال وكان ذلك في زمن الشيخين ايضا الا انه زاد
في عهد عثمان لازدياد شوكة الاسلام ومنها انه وقع منه اشياء منكرة في حق الصحابة
فضرب ابن مسعود حتى مات واحرق مصحفه وضرب عمارا حتى اصابه فتق وضرب ابا ذر
ونفاه الى الربذة واجيب بان ضرب ابن مسعود ان صح فقد قيل انه لما اراد عثمان ان
يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع الاختلاف بينهم في كتاب الله طلب مصحفه منه فابى
ذلك مع ما كان فيه من الزيادة والنقصان ولم يرض ان يجعل موافقا لما اتفق عليه اجلة
الصحابة فادبه عثمان لينقاد ولا نم انه مات من ذلك وضرب عمار كان لما روي انه قيل
عليه واساء عليه الادب واغلظ له في القول بما لا يجوز الاجتراء على الائمة وللامام
التاديب لمن اساء الادب عليه وان افضى ذلك الى هلاكه فلا اثم عليه لانه وقع من ضرورة
فعل ما هو جائز كيف وان ما ذكره لازم على الشيعة حيث ان عليا قتل اكثر الصحابة في
حروبه فاذا جاز القتل لمفسدة جاز التاديب بطريق الاولى وضرب ابا ذر لانه قد نقل عنه
انه كان في الشام اذا صلى الجمعة واخذ الناس في مناقب الشيخين يقول لهم رايتم
ما احدث الناس بعدهما شيدوا البنيان ولبسوا الناعم وركبوا الخيل واكلوا الطيبات
وكان يشنع باقوال الامور ويشوش الاحوال استدعاه من الشام فكان اذا راى
عثمان قال يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم فقصد عثمان
بالسوط على ذلك تاديبا وللامام ذلك بالنسبة الى كل من اساء الادب عليه وان افضى
ذلك التاديب الى هلاكه ثم قال له اما ان تكف واما ان تخرج الى حيث شئت فخرج الى
الربذة غير منفي ومات بها ومنها انه اسقط القود عن ابن عمر ومنها انه اسقط الحد
عن الوليد مع وجوبهما عليهما اما وجوب القود على عبد الله بن عمر فلانه قتل الهرمزان
ملك اهواز وقد اسلم بعد ما اسر في فتح اهواز واما وجوب الحد على الوليد بن عقبة
فلانه شرب الخمر واجيب عن الاول بانه اجتهد وراى انه لا يلزمه حكم هذا القتل لانه
قتل قبل عقد الامامة له وعن الثاني بانه اخر الحد ليكون على ثقة من شربه الخمر وقيل ان يتيقن

حتى نحبه ولكن الامر الى علي رضي الله عنه فخذه منه ومنها انه خذل الصحابة حتى قتل
وقال امير المؤمنين علي رضي الله قتله الله وانا معه يعني ان الصحابة خذلوه و
قد كان يمكنهم الدفع عنه فلولا علمهم باستحقاقه لذلك لما ساغ لهم تاخير نصرته سيما
الخذلان وقول علي رضي الله عنه قتله الله اشعر بان قتله كان حقا وعدم دفعهم الى ثلثة
ايام دليل على شدة غيظهم عليه وما ذلك الا لسلوكه طريقا غير مرضية واجيب عنه
بان مثل خذلان الصحابة وتركهم دفعه من غير عذر لو صح كان قدحا فيهم لا فيه ونحن لا
نظن بالمهاجرين والانصار رحمهم الله عموما وبعلي رضي الله عنه خصوصا ان رضوا بقتل مظلوم
في دارهم وتركه دفينا في جوارهم سيما من هو قانت اناء الليل ساجدا وقائما
وعاكف طول النهار ذاكرا وصائما ختن رسول الله صلعم بابنتيه وبشره بالجنة
واثنى عليه وكيف يخذلونه وقد كان من عترتهم وطول العمر في نصرتهم وعلو امارته
في الاسلام وخاصته الى دار السلام لكنه لم ياذن لهم في المحاربة ولم يرض بما
حاولوا من الدفاع تحاميا عن اراقة الدماء ورضا بسابق القضاء ومع ذلك لم
يدع الحسن والحسين رضي الله عنهما في الدفع عنه مقدورا وكان امر الله قدرا مقدورا ومنها
انه لم يحضر المشاهد الثلثة والى اشار بقوله وغاب عن بدر واحد والبيعة اي بيعة عثمان م
الرضوان وذلك نقص في حقه واجيب بان غيبته كانت بامر النبي عليه وكفى به
منقبة انه عليه السلام اقام يده في البيعة مقام يده رضي الله عنه وعلي افضل لكثرة
جهاده وعظم بلائه في وقائع النبي صلعم باجمعها ولم يبلغ احد درجته في غزاة بدر
وهي اول حرب امتحن بها المؤمنون لقلتهم وكثرة المشركين فقتل علي رضي الله عنه الوليد بن عتبة
ثم شيبة ثم ابن ربيعة ثم العاص بن سعيد بن العاص ثم حنظلة بن ابي سفيان
ثم طعيمة بن عدي ثم نوفل بن خويلد ولم يزل يقاتل حتى قتل نصف المشركين والباقي من
المسلمين وثلثة الاف من الملائكة مسومين قتلوا النصف الاخر ومع ذلك كانت
الراية في يد علي رضي الله عنه وفي غزاة احد جمع له الرسول عليه السلام بين اللواء والراية وكانت
راية المشركين مع طلحة بن ابي طلحة وكان يسمى كبش الكتيبة فقتله علي رضي الله عنه فاخذ الراية

غزوة فضله رضع ولم يزل يقتل واحدا بعد واحد حتى قتل تسعة نفر فانهزم المشركون و
اشتغل المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن الوليد باصحابه على النبي عم فضربوه بالسيوف
والرماح والحجر حتى غشي عليه فانهزم الناس عنه سوى علي رضع فنظر النبي عليه السلم
بعد افاقته وقال له اكفني هولاء فهزمهم عنه وكان اكثر المقتولين منه رضع وفي يوم
الاحزاب وقد بالغ في هذا اليوم في قتل المشركين وقتل عمرو بن عبد ود وكان بطل المشركين
ودعا الى البراز مرارا فامتنع عنه المسلمون وعلي يروم مبارزته والنبي عليه يمنعه من ذلك
لينظر صنع المسلمين فلما راى امتناعهم اذن له وعممه بعمامته ودعا له قال حذيفة لما دعا
عمرو الى المبارزة احجم المسلمون عنه كافة ما خلا عليا رضع فانه برز اليه فقتله الله على
يديه والذي نفس حذيفة بيده لعمله في ذلك اليوم اعظم اجرا من عمل اصحاب محمد الى
يوم القيمة وكان الفتح في ذلك اليوم على يدي علي رضع وقال النبي عليه لضربة علي خير
من عبادة الثقلين وفي غزاة خيبر واشتهار جهاده فيها غير خفي وفتح الله على يديه
فان النبي عليه حصر حصنهم بضعة عشر يوما وكان الراية بيد علي رضع فاصابه رمد فسلم النبي
عليه الراية الى ابي بكر وانصرف مع جماعة فرجعوا منهزمين خائفين فدفعها من الغد الى
عمر ففعل مثل ذلك فقال عليه لاسلمن الراية غدا الى رجل يحبه الله ورسوله ويحب الله
ورسوله كرارا غير فرار ايتوني بعلي رضي الله عنه فقيل به رمد في عينه فدفع الراية اليه فقتل — وقد قتل صح
مرحبا فانهزم اصحابه وغلقوا الابواب ففتح علي الباب واقتلعه وجعله جسرا على
الخندق وعبروا وظفروا فلما انصرفوا اخذه بيمينه ودحاه اذرعا وكان يغلقه عشرون
وعجز المسلمون عن نقله حتى نقله سبعون رجلا وقال رضع ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية
ولكن قلعته بقوة ربانية وفي غزاة حنين وقد سار النبي عليه في عشرة الاف من
فعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن نغلب اليوم لقلة فانهزموا باجمعهم ولم يبق مع النبي عليه
سوى تسعة نفر علي والعباس وابنه الفضل وابو سفيان بن الحرث ونوفل بن الحرث
وربيعة بن الحرث وعبد الله بن زبير وعتبة ومعتب ابنا ابي لهب فخرج ابو جرول فقتله
علي رضع اربعين وانهزم الباقون وغنمهم المسلمون وغيرها من الوقائع المأثورة

فانهزم المشركون واقبل
النبي وساقوا العدو فقتل
علي صح

الغزوات المشهورة التي نقلها ارباب السير فيكون علي افضل لقوله تعالى فضل الله المجاهدين
على القاعدين درجة ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول صلعم لانه في
صغره كان في حجره وفي كبره كان ختنا له يدخل كل وقت ولكثرة استفادته لان النبي
كان في غاية الحرص على ارشاده وقد قال حين نزل قوله وتعيها اذن واعية اللهم
اجعلها اذن علي قال علي رضع ما نسيت بعد ذلك شيا وقال علمني رسول الله الف
باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب ورجعت الصحابة اليه في اكثر الوقائع بعد
غلطهم وقال النبي صلعم اقضاكم علي واستند الفضلاء في جميع العلوم اليه كالاصول
الكلامية والفروع الفقهية وعلم التفسير وعلم التصوف وعلم النحو وغيرها فان خرقة
المشايخ تنتهي اليه وابن العباس رئيس المفسرين تلميذه وابا الاسود الدئلي دون
النحو بتعليمه وارشاده واخبر هو بذلك حيث قال والله لو كسرت لي الوسادة
لحكمت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم
وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما نزلت من آية في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او
ارض او ليل او نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت واذا كان اعلم يكون
افضل ولقوله تعالى وانفسنا ليس المراد بنفسه لان احدا لا يدعو نفسه كما لا يأمر نفسه
ليس المراد به فاطمة والحسن والحسين لانهم اندرجوا في قوله ابناءنا وابناءكم ونساءنا
ونساءكم فلا بد ان يكون شخصا آخر غير نفسه وغير فاطمة والحسن والحسين وليس غير علي
بالاجماع فتعين ان يكون عليا وبيان دلالته على كونه افضل الصحابة ان دعاءه للمباهلة
يدل على انه عليه في غاية المحبة والمحبة لعلي والا لما قال المنافقون ان الرسول لم يدع
للمباهلة من يحبه ويحذر عليه من العذاب ولكثرة سخاوة علي وغيره ويدل على ذلك ما اشتهر
عنه من ايثار المحاويج على نفسه واهل بيته حتى انه جاد بقوته وقوت عياله وباتوا
طاوين وواصلوا ثلاثة ايام حتى انزل الله في حقهم ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما
واسيرا وتصدق في الصلوة بخاتمه ونزل في شانه انما وليكم الله ورسوله والذين
امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وكان ازهد الناس بعد

النبي عليه لما امر بنزع امامه عن ابواب الدنيا مع اقتداره عليها لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا يا دنيا اليك عني ابي تعرضت ام الي تشوقت لا حان حينك هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلاثا لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطرك يسير وأملك حقير وقال والله لدنياكم هذه اهون في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم وكان اخشن الناس مأكلا وملبسا ولم يشبع من طعام قط قال ابو عبد الله رافع دخلت يوما فقدم جرابا مختوما فوجدنا فيه خبز شعير يابسا مرضوضا فاكل منه فقلت يا امير المؤمنين لم ختمته فقال خفت هذين الولدين يلتاه بزيت او سمن وما شيء احتج علي رضع لم يشارك فيه غيره ولم ينل احد بعض درجته وكان نعلاه من ليف ويرقع قميصه بجلد تارة وبليف اخرى وقال ان ائتدم فعل فبالملح فان ترقى فببعض نبات الارض فان ترقى فبلبن وكان لا ياكل اللحم الا قليلا ويقول لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوان **واعبدهم** حتى روي ان جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده وكان يحافظ على النوافل وكانوا يستخرجون النصول من جسده وقت الصلوة لانقطاعه بالكلية الى الله تعالى واستغراقه في المناجاة معه **واحلمهم** حتى ترك عبد الرحمن بن ملجم في داره وجواره ويعطيه العطاء مع علمه بحاله وعفى عن مروان حين اخذ يوم الجمل مع شدة عداوته له وقوله فيه ستلقى الامة منه ومن ولده يوما احمر وعفى عن سعيد بن العاص وكان عدوا له غاية العداوة ولما حارب معاوية سبق اصحاب معاوية الى الشريعة فمنعوه الماء فلما اشتد عطش اصحابه حمل عليهم وفرقهم وملك الشريعة فاراد اصحابه ان يفعلوا ذلك بهم فنهاهم عن ذلك وقال افسحوا لهم عن بعض الشريعة ففي حد السيف ما يغني عن ذلك **واشرفهم خلقا** واطلقهم وجها حتى نسب الى الدعابة مع شدة باسه وهيبته قال صعصعة بن صوحان كان فينا كاحدنا لين جانب وشدة تواضع وسهولة قياد وكنا نهابه مهابة الاسير المربوط للسياف الواقف على راسه **واقدمهم** ايمانا يدل على ذلك ما روي ان النبي عليه قال بعثت يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثاء ولا اقرب من هذه المدة وقوله عليه اولكم اسلاما علي

بن ابي طالب وما روي عن علي انه كان يقول انا اول من صلى واول من آمن بالله ورسوله ولم يسبقني الى الصلوة الا نبي الله وكان قوله مشهورا بين الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على صدقه واذا ثبت انه اقدم ايمانا من الصحابة كان افضل منهم لقوله والسابقون السابقون اولئك المقربون وروي انه قال رضع على المنبر بمشهد من الصحابة انا الصديق الاكبر آمنت قبل ان آمن ابو بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من ابي بكر **وافصحهم** لسانا على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة وقال البلغاء ان كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق **واسدهم رايا واكثرهم حرصا على اقامة حدود الله تعالى** ولم يساهل في ذلك اصلا ولم يلتفت الى القرابة والمحبة **واحفظهم لكتاب الله العزيز** فان اكثر ائمة القراء كابي عمرو وعاصم وغيرهما يسندون قراءتهم اليه فانهم تلامذة ابي عبد الرحمن السلمي وهو تلميذ علي رضع **واخبرهم بالغيب** وذلك كاخباره بقتل ذي الثدية ولما لم يجده اصحابه بين القتلى قال والله ما كذبت فاعتبر القتلى حتى وجده وشق قميصه ووجد على كتفه سلعة كثدي المرأة عليها شعرات تجذب كتفه مع جذبها وترجع مع تركها وقال اصحابه ان اهل النهروان قد عبروا فقال رضع لم يعبروا فاخبروه مرة ثانية فقال لم يعبروا فقال جندب بن عبد الله الازدي في نفسي ان وجدت القوم قد عبروا كنت اول من يقاتله قال فلما وصلنا النهر لم نجدهم عبروا فقال يا اخا الازد اتبين لك الامر وذلك يدل على اطلاعه على ما في ضميره واخبر رضع بقتل نفسه في شهر رمضان وقيل له قد مات خالد بن عرفطة بوادي القرى فقال لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه حبيب بن عمار فقام رجل من تحت المنبر وقال والله اني لك لمحب وانا حبيب قال اياك ان تحملها ولتحملنها فتدخل بها من هذا الباب واومأ الى باب الفيل فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد الى الحسين رضع جعل على مقدمته خالدا وحبيب صاحب رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل **واستجابة دعائه** فانه لغاية شهرته غني عن البيان **وظهور المعجزات عنه** وقد اشير الى ذلك فيما تقدم واختصاصه بالقرابة والاخوة فانه عليه السلم لما آخى بين الصحابة

احد علیا احا لیغه ووجوب الجنة فاره صلع کان ذا ولی القربی ومحبة اولی القربی واجب
لقوله تع قل لا اسئلکم علیه اجرا الا المودة فی القربی والنصرة لرسول الله علیه بدلیل
قوله تع فی حق النبی علیه فان الله هو مولاه وجبریل وصالح المؤمنین والمراد
بصالح المؤمنین علی کرم الله وجهه علی ما صرح به المفسرون والمراد بالمولی هو الناصر
ومساواة الانبیاء بدلیل علی ذلک قوله علیه من اراد ان ینظر الی آدم فی علمه
والی نوح فی تقواه والی ابرهیم فی حلمه والی موسی فی هیبته والی عیسی فی عبادته فلینظر
الی علی بن ابی طالب اوجب مساواته للانبیاء فی صفاتهم والانبیاء افضل من باقی
الصحابة فکان علی افضل من باقی الصحابة لان المساوی للافضل افضل وخبر الطائر
اهدی الی النبی علیه طائر مشوی فقال اللهم ائتنی باحب خلقک الیک یاکل معی فجاء
علی واکل والاحب الی الله تع افضل وخبر المنزلة وخبر الغدیر وقد مر ذکرهما وغیرهما
من الاخبار التی یطول ذکر بعضها والاشتهار بسبق کونه فانه لم یکفر بالله طرفة عین من حین طلوع عقله
کان مسلما مؤمنا بخلاف باقی الصحابة فانهم کانوا اسلموا بعد بعثة النبی علیه کونه وکثرة
الانتفاع به یعنی انتفاع المسلمین به اکثر من انتفاعهم بغیره بدلیل علی ذلک کثرة حروبه وشدة
بلائه وقوة شوکة الاسلام به وتمیزه بالکمالات النفسانیة کالعلم والسخاوة والشجاعة
وحسن الخلق والبدنیة کزیادة القوة وشدة البأس والخارجیة من کونه ابن عم رسول
الله صلعم وزوج البتول وابا السبطین الی غیر ذلک واجیب بانه لا کلام فی عموم
مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالکمالات واختصاصه بالکرامات الا انه لا یدل
علی الافضلیة بمعنی زیادة الثواب والکرامة عند الله تع بعد ما ثبت من الاتفاق الجاری
مجری الاجماع علی افضلیة ابی بکر ثم عمر ودلالة الکتاب والسنة والآثار والامارات
علی ذلک اما الکتاب فقوله تع وسیجنبها الاتقی الذی یؤتی ماله یتزکی وما لاحد عنده
من نعمة تجزی فالجمهور علی انها نزلت فی ابی بکر رضی والاتقی اکرم لقوله تع ان اکرمکم
عند الله اتقاکم ولا نعنی بالافضل الا الاکرم ولیس المراد به علیا رضی الله عنه لان النبی
علیه عنده من نعمة تجزی وهی نعمة التربیة واما السنة فقوله علیه اقتدوا باللذین

من بعدی ابی بکر وعمر دخل فی الخطاب علی رضی فیکون مامورا بالاقتداء ولا یؤمر
الافضل ولا المساوی بالاقتداء سیما عند الشیعة وقوله علیه لابی بکر وعمر هما سیدا کهول
اهل الجنة ما خلا النبیین والمرسلین وقوله علیه خیر امتی ابو بکر ثم عمر وقوله علیه السلام
خیر امتی ابو بکر ثم عمر وقوله علیه ما ینبغی لقوم فیهم ابو بکر ان یتقدم علیه غیره وقوله
علیه لو کنت متخذا خلیلا دون ربی لاتخذت ابا بکر خلیلا لکن هو شریکی فی دینی و
صاحبی الذی اوجب له صحبتی فی الغار وخلیفتی فی امتی وقوله علیه وابن مثل ابی بکر
کذبنی الناس وصدقنی وآمن بی وزوجنی ابنته وجهزنی بماله وواسانی بنفسه و
جاهد معی ساعة الخوف وقوله علیه لابی الدرداء حین کان یمشی امام ابی بکر اتمشی
امام من هو خیر منک والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبیین والمرسلین علی احد افضل
من ابی بکر ومثل هذا الکلام وان کان ظاهره نفی افضلیة الغیر لکن انما یساق لاثبات
افضلیة المذکور ولهذا افاد ان ابا بکر افضل من ابی الدرداء والسر فی ذلک ان
الغالب من حال کل اثنین هو التفاضل دون التساوی فاذا نفی افضلیة الآخر وعن
عمرو بن العاص قلت لرسول الله علیه ای الناس احب الیک قال عائشة قلت من الرجال
قال ابوها قلت ثم من قال عمر وقال النبی علیه لو کان بعدی نبی لکان عمر وعن
عبد الله بن حنطب ان النبی رای ابا بکر وعمر فقال هذان السمع والبصر واما الاثر فعن
ابن عمر کنا نقول ورسول الله حی افضل امة النبی علیه بعده ابو بکر ثم عمر ثم عثمان و
عن محمد بن الحنفیة قلت لابی ای الناس افضل بعد النبی علیه قال ابو بکر قلت ثم قال
ما انا الا رجل من المسلمین وعن علی رضی خیر الناس بعد النبیین ابو بکر ثم عمر ثم الله اعلم
وعنه رضی الله عنه لما قیل له الا توصی ما اوصی رسول الله حتی اوصی ولکن ان اراد الله
بالناس خیرا جمعهم علی خیرهم کما جمعهم بعد نبیهم علی خیرهم واما الامارات فما تواتر فی
ایام ابی بکر رضی الله عنه من اجتماع الکلمة وتالف القلوب وتتابع الفتوح وقهر
اهل الردة وتطهیر جزیرة العرب عن الشرک واجلاء الروم عن الشام واطرافها
وطرد فارس عن حدود السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوکتهم ووفور اموالهم

احدهما نفی افضلیة
صح

من قال عمر وخشیت ان اقول ثم
من فیقول عثمان قلت ثم

وانتظام احوالهم وفي ايام عمر من فتح جانب المشرق الى اقصى خراسان وقطع دولة
العجم وثل عرشهم الراسي البنيان الثابت الاركان ومن ترتيب الامور وسياسة
الجمهور واشاعة العدل وتقوية الضعفاء ومن اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها
وملاذها وشهواتها وفي ايام عثمان من فتح البلاد واعلاء الاسلام وجمع الناس على
مصحف واحد مع ما كان له من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين والانفاق في
نصرة الدين والمهاجرة هجرتين وكونه ختنا للنبي عليه السلام على ابنتين والاستحياء من ادنى
شئ . وبشره بقوله عليه السلام عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقوله عليه السلام الا استحيي ممن تستحيي
منه ملائكة السماء وقوله عليه السلام انه يدخل الجنة بغير حساب والنقل المتواتر دل على احد عشر
ولوجوب العصمة وانتفائها عن غيرهم ووجود الكمالات فيهم ذهب الامامية الى ان
الامام الحق بعد رسول الله صلعم اثنا عشر اولهم علي بن ابي طالب ثم الحسن ثم الحسين
ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم
ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد
القائم المنتظر المهدي رضوان الله عليهم اجمعين ويدعون انه ثبت بالتواتر نص
كل من السابقين على من بعده ويروون عن النبي عليه السلام انه قال للحسين ابني هذا
امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم وعن مسروق انه قال بينا نحن عند
عبد الله بن مسعود اذ يقول لنا شاب هل عهد اليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة قال
انك لحديث السن وان هذا شئ ما سألني احد عنه نعم عهد الينا نبينا عليه السلام انه يكون
بعده اثنا عشر خليفة عدد نقباء بني اسرائيل ويتمسكون بان ما يجب في الامام من العصمة
وغيرها هؤلاء ليسوا معصومين اجماعا فتعينت العصمة لهم والا لزم خلو الزمان عن المعصوم
وقد بينا استحالته وادعوا بان الكمالات النفسانية والبدنية بجميعها موجودة في كل
واحد منهم فهو افضل اهل زمانه فتعين للامامة لامتناع رياسة المفضول على الفاضل و
لا يخفى على المتامل ما فيه بعد الاطلاع على ما سبق وحاربوا علي كرمه لقوله عليه السلام حربك
حربي يا علي ولا شك ان محارب رسول الله صلعم كافر ومخالفوه فسقة لان حقيقة الامامة

واضح فسابعة واجبة فمن خالفه يكون مخالفا لسبيل المؤمنين ومن يتبع غير سبيل
المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا والحق ان محارب علي يكون مخطيا
ظاهرا فتكون من الفئة الباغية ان كانت محاربته عن شبهة وكذا محارب كل واحد من
الخلفاء الراشدين واما مخالفته فلا يخلو اما ان يكون عن اجتهاد او لا فان كان الاول
فالظاهر انه خطاء لا ينتهي الى التفسيق لانه مجتهد المخطي في الاجتهاد ولا يكون فاسقا
وان كان الثاني فلا شك في فسقه وكذا مخالفة سائر الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم
اجمعين المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك حكم المثلين
واحد والسمع دل على امكان التماثل بل يمكن وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم ام لا
ذهب المليون الى امكانه وذهب بعض الاوائل الى امتناعه واحتج المصنف على
امكانه بدليلين عقلي وسمعي اما العقلي فهو ان حكم المثلين واحد واذا كان احد المثلين ممكنا
كان الآخر ايضا ممكنا والا لم يكن مثلا له فرضنا مماثلين واما السمعي فقوله تعالى اوليس
الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم واحتج
من زعم ان مثل هذا العالم ممتنع بوجهين احدهما انه لو وجد عالم آخر لكان كرويا مثل هذا
العالم ولا يمكن وجود كرتين مماستين الا بتحقق فرجة بينهما الثاني لو وجد عالم آخر
مثل هذا العالم لكان فيه ايضا العناصر الاربعة فان لم تطلب امكنة عناصر هذا العالم
لزم اختلاف متفقات الطبائع ذاتا والجواب عن الاول انا لا نسلم ان العالم كره
ولو سلم فلا نسلم وجوب الخلاء منهما لم لا يجوز ان يكون ما بينهما جسم آخر وعن الثاني انا لا نسلم
انه يلزم اختلاف متفقات الطبائع في مقتضياتها لو جاز ان يقتضي مركز هذا
العالم ومادة كل عالم تقتضي محيط هذا العالم وانما لم يسند المنع بما اسند في المشهور لعدم
لجواز ان يكون طبائع عناصر عالم مخالفة لطبائع عناصر عالم آخر وان كانت مماثلة لها
في الجسمية لان اختلاف طبائع عناصر العالمين ينافي تماثلهما والى هذين الكرتين اشار
بقوله والكرية ووجوب الخلاء واختلاف المتفقات ممنوعة واختلفوا في ان العالم
هل يصح ان يعدم ويفنى ام لا فذهب الفلاسفة الى امتناعه ذهابا الى انه قديم وما

[illegible]

قدمه امتنع عدمه وذهبت الكرامية والجاحظ الى ان العالم محدث ومع ذلك
يمتنع الفناء وذهبت الاشاعرة وابو علي الى ان جواز فناء العالم يعلم بالعقل
وذهب ابو هاشم الى انه انما يعرف بالسمع والمصنف اختار ان جواز عدمه يعلم بالعقل و
وقوع عدمه بالسمع اما الاول فلانه ممكن والممكن يجوز له العدم كما يجوز له الوجود اذ
لو امتنع عليه العدم لزم الانقلاب من الامكان الى الوجوب والى هذا المعنى اشار
بقوله والامكان يعطي جواز العدم اولا وفيه نظر لان الممكن يجوز ان يمتنع فناؤه اي
عدمه الطارئ بعد وجوده ولا يلزم من ذلك انقلابه من الامكان الذاتي الى الوجوب
الذاتي وانما كان يلزم لو امتنع عليه العدم مطلقا طارئا كان او مبتدأ وقد مر بيان ذلك
مستقصى في مبحث ان المعدوم لا يعاد واما الثاني فلان الدلائل السمعية دلت على وقوع
العدم مثل قوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ومثل قوله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه وقوله هو الاول والآخر اي في حصوله انما يتحقق ان لو بقي بعد فناء والاخو
ما سواه وقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب الى غير ذلك من النصوص القطعية
والى هذا المعنى اشار بقوله والسمع دل عليه اي على العدم وقوله وما دل في الكلف
بالتفرق كما في قصة ابرهيم عليه اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره ان القول بوقوع
العدم ينافي القول بالمعاد لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذا وقع العدم امتنع الاعادة
فلم يتحقق المعاد وتقرير الجواب ان يقال انه لا اشكال في غير المكلفين فانه يجوز ان يعدم
بالكلية ولا يعاد واما بالنسبة الى المكلفين فنقول لا عدم بتفريق الاجزاء ويتناول
المعاد بجمع تلك الاجزاء وتاليفها بعد التفريق والذي يصحح هذا التاويل قصة ابرهيم
عليه فانه لما طلب اراءة احياء الموتى حيث قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال الله
فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك
سعيا فاظهر منه انه اراد باحياء الموتى تاليف الاجزاء المتفرقة بالموت واثبات
الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر ولا تعاقب
الاولوية ولاستلزام انقلاب الحقائق او التسلسل ذهب ابو علي وابو هاشم

ومعمر الى ان اعدام الله تعالى يكون بخلق الفناء فيضاد جميع الاجسام لكونه ضدا ومنافيا لها ثم قال
ابو علي انه يخلق لكل جوهر فناء وقال ابو هاشم انه فناء واحد يكفي لافناء الكل والمص
ابطل هذا المذهب ولما كان مشتملا على دعاوى احدها ان الفناء موجود وثانيها
انه مناف لما سواه من الموجودات وثالثها انه ليس من الموجودات جعل ابطال
كل منها وجها على حدة اما ابطال ان الفناء موجود فلانه لو كان موجودا فلو كان
معدوما فعل والا لم يكن ما فرضناه فانيا موجودا اصلا فعدمه اما لذاته فيلزم الانقلاب
من الامتناع الذاتي الى الامكان او الوجوب والا لم يقبل الوجود واما لسبب
وجودي منه وحينئذ لزم التسلسل والى هذا اشار بقوله ولاستلزام انقلاب الحقائق او
التسلسل واما ابطال انه مناف لما سواه فلانه ان كان قائما بذاته كان جوهرا فلا يكون
ضدا للجوهر وان كان قائما بغيره فلا بد وان يكون قائما بالجوهر ابتداء او بواسطة
فلا يكون على هذا التقدير ايضا ضدا للجوهر فلا يكون على التقديرين منافيا للجوهر والى
هذا المعنى اشار بقوله لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر واما ابطال
انه ليس من الموجودات فلان اعدامه لموجود ليس اولى من اعدام ذلك الموجود
اياه اعني منعه من الدخول في الوجود بل يقال هذا اولى من ذلك لما اشتهر من ان
الدفع اسهل من الرفع والى هذا اشار بقوله ولا تعاقب الاولوية واثبات البقاء لا في
محل يستلزم الترجيح بلا مرجح او اجتماع المثلين واثباته في محل يستلزم توقف الشيء
على نفسه اما ابتداء او بواسطة ذهب طائفة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم بذاته فاذا
نفي ذلك البقاء انتفى الجوهر والمص ابطل هذا المذهب وقال في ابطاله اثبات البقاء
لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح او اجتماع المثلين وذلك لان البقاء لا في محل اما ان يكون
جوهرا او عرضا فان كان الاول لزم الترجيح بلا مرجح لانه لا يمكن ان يكون كل من الجوهرين
في الجوهر الذي هو باق بالبقاء والجوهر الذي هو البقاء شرطا للآخر لاستحالة
الدور فيكون احدهما شرطا للآخر من غير عكس فيلزم الترجيح بلا مرجح لانه لم يكن جعل
احدهما شرطا للآخر اولى من العكس وان كان الثاني يلزم اجتماع المثلين لانه

باعتبار ان يكون قائما بذاته لا يكون في محل وباعتبار كونه عرضا يكون في محل فيلزم
اجتماع النقيضين وذهب جماعة من الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم به فاذا
اراد الله تعالى اعدام الجوهر لم يوجد البقاء فانتفى الجوهر فابطل المصنف ذلك المذهب بان
حصول البقاء في المحل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة وذلك لان
حصول البقاء في المحل يتوقف على حصول المحل في الزمان الثاني فحصوله في الزمان
الثاني اما نفس البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه ابتداء او معلول البقاء فيلزم توقف
الشيء على نفسه بواسطة ووجوب ايفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث و
الضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين محمد عليه السلام مع امكانه ولا يجب اعادة فواضل
المكلف اختلفوا في المعاد فاطبق المليون على المعاد الجسماني وذهب طائفة من
المحققين الى ان المعاد النفساني والمراد به وجود الروح بعد موت البدن وحده وانه
يمكن اثباته بالبراهين العقلية واما المعاد الجسماني فلا مجال للبرهان على اثباته ونفيه
ولكن يجب ان يعتقد على الوجه الذي ذكره الانبياء لانهم صادقون وذهب طائفة
الى نفيهما واحتج المصنف على وجود المعاد بوجهين الاول ان الله تعالى وعد المكلف بالثواب
على الطاعة وتوعد بالعقاب على المعصية بعد الموت ولا يتصور الثواب والعقاب بعد
الموت الا بعد العود فيجب العود ايفاء للوعد والوعيد والثاني ان الله تعالى كلف بالاوامر
والنواهي فيجب ان يصل الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية فيجب البعث مقتضى
الحكمة والا لكان ظالما تعالى عما يقولون علوا كبيرا وهذا البيان مبني على قاعدة التحسين و
التقبيح العقليين وان العدل واجب على الله تعالى كما هو مذهب المصنف والحق ان المعاد
الجسماني والروحاني كلاهما واقع اما الروحاني فلما بين من ان النفس تبقى بعد
البدن ولها سعادة وشقاوة وقد جاء في القرآن مثل قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا
في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله وقوله
يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية واما المعاد الجسماني فلا يستقل
العقل باثباته ولكن قد ورد في القرآن آيات كثيرة دالة على اثباته يجب ان نقبل الا ان

منها قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة وقوله
من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة
ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه واذا كنا
عظاما نخرة وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا
غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وانظر الى العظام
كيف ننشزها ثم نكسوها لحما فلما تبين له اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك مما لا يحصى
فالمعاد الجسماني من ضروريات دين محمد عليه السلام لانه امر ممكن اخبر به الصادق فيجب
التصديق والايمان به واما قلنا انه ممكن لان المراد جمع الاجزاء المتفرقة وهو
ممكن بالضرورة قوله ولا يجب اعادة فواضل المكلف اشارة الى جواب شبهة تقريرها
ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا حتى صار جزء بدن الآكل فهذا
و بدون المأكول م
الجزء اما ان لا يعاد اصلا وهو المطلوب او يعاد في كل واحد منهما وهو محال لاستحالة
ان يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين او يعاد في احدهما وحده فلا
يكون الآخر معادا بعينه وهذا مع افضائه الى الترجيح بلا مرجح يثبت مقصودنا وهو
انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم وتقرير الجواب ان المعاد انما
هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء على الاطلاق
وهذا الجزء فضل في الانسان الآكل فلا يجب اعادته فيه وهذا معنى قول المصنف ولا يجب
اعادة فواضل المكلف ثم ان كان من الاجزاء الاصلية للمأكول اعيد فيه والا فلا
وعدم انخراق الافلاك وحصول الجنة فوقها ودوام الحيوة مع الاحتراق وتولد البدن
من غير التوالد وتناهي القوى الجسمانية استبعادات احتج المنكرون للمعاد على
امتناع حشر الاجساد بانه لو وجب المعاد الجسماني فاما ان يكون عود الروح الى البدن
الى البدن في عالم العناصر وهو التناسخ او في عالم الافلاك وهو موجب انخراق الافلاك
وهو محال وبانه يلزم تولد البدن من غير التوالد وذلك عند البعث وهو ممتنع وعلى
امتناع وجود الجنة بانه لا يمكن حصولها في عالم العناصر ولا في عالم الافلاك لانها لا

لا لسهل التولد وجه عرضها كعرض السماء والارض فبالضرورة تكون فوق الافلاك
اعني خارجها وذلك ح لان الفلك المحيط بجميع الافلاك محدد للجهات وبه ينتهي
عالم الجسمانيات وعلى امتناع تأبد الثواب والعقاب بانه يلزم دوام الحيوة
مع الاحراق وعدم تناهي القوى الجسمانية لان وصول الثواب دايما ووصول العقاب
بالنسبة الى البعض دايما يوجب الحركات الغير المتناهية واجاب المصنف عن هذه
الوجوه بانها استبعادات ولا امتناع في شيء مما ذكر فان الافلاك حادثة كما ذكر
فيكون عدمها جايزا واذا كان عدمها جايزا كان انحراقها ايضا جايزا على ان عود
الروح الى البدن في عالم العناصر لا يوجب التناسخ وحصول الجنة فوق الافلاك جائز
وما ذكر من حديث المحدد فهو مسئلة فلسفية لا نسلمها ودوام الحيوة مع دوام الاحراق
ممكن والتولد ايضا ممكن كما في حق آدم عليه السلام والقوة الجسمانية جاز لا تتناهى انفعالها
وكونه فعلها ويستحق الثواب وهو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال والمدح
وهو قول ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع قصد الرفع بفعل الواجب والمندوب وفعل
ضد القبيح وهو الترك على مذهب من جعل الترك ضدا والاخلال به اي بالقبيح بشرط
فعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه يعني يشترط في استحقاق الفاعل على الثواب
والمدح بفعل الواجب ان يفعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب كذلك
يشترط في استحقاق الفاعل الثواب والمدح بفعله ان يفعله لندبه او لوجه ندبه والضد
لانه ترك قبيح اي يستحق فاعل ضد القبيح الثواب والمدح اذا فعله لانه ترك قبيح
والاخلال بالقبيح لانه اخلال به فانه اذا فعله لا لانه اخلال بالقبيح يستحق الثواب والمدح
فانه لو فعل الواجب والمندوب لا لما ذكرنا لم يستحق مدحا ولا ثوابا لهما وكذا الترك
القبيح اذا اخل به لغرض اخر من لذة او غيرها لم يستحق المدح والثواب وانما يستحق الثواب
والمدح بفعل الطاعة لان الطاعة مشقة الزمها الله تعالى للمكلف وظاهر ان المشقة
من غير عوض ظلم وهو قبيح لا يصدر عن الحكيم والعوض لا يكون الا نفعا ولا يصح الابتداء
به اذ لو امكن الابتداء به لكان التكليف عبثا وكذا يستحق العقاب وهو الضرر المستحق المقارن

للاهانة والذم وهو قول ينبئ عن اتضاع حال الغير مع قصده بفعل القبيح والاخلال
بالواجب لاشتماله على اللطف وذلك لان المكلف اذا علم ان المعصية يستحق بها العقاب
فانه يبعد عن فعلها ويقرب الى فعل ضدها واللطف على الله تعالى واجب ولولا السمع
من القرآن والاحاديث يشعر ان فعل القبيح والاخلال بالواجب سبب لاستحقاق العقاب
ولما كان للسايل ان يقول لو كان الاخلال بالواجب سببا لاستحقاق الذم والاخلال
بالقبيح سببا لاستحقاق المدح لكان المكلف اذا اخل بالواجب وبالقبيح كان مستحقا للمدح
والذم ايضا فيلزم اجتماع الاستحقاقين اي استحقاق المدح والذم في مكلف وهو ممتنع
اجاب بقوله ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين استحقاق المدح باعتبار
الاخلال بالقبيح واستحقاق الذم باعتبار الاخلال بالواجب وايجاب المشقة في شكر
المنعم قبيح وذهب ابو القاسم البلخي الى ان ايجاب هذه التكاليف وقع شكرا للنعم التي
انعم الله تعالى بها فلا يستحق المكلف بها ثوابا فبين المصنف بطلانه بان ايجاب المشقة في شكر
المنعم قبيح عند العقلاء اذ يقبح عقلا ان ينعم الانسان على غيره بنعم ثم يكلفه ويوجب عليه
شكره على تلك النعمة من غير ان يصل اليه ثواب والقبيح لا يصدر من الله تعالى فتعين ان
يكون ايجاب التكاليف لاستحقاق الثواب ولقضاء العقل به مع الجهل دليل آخر
على بطلان هذا المذهب تقريره ان العقل مقتضى لوجوب شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف
توجب الحكم بان التكاليف ليست شكرا اذ لو كانت فهو ممنوع ظاهر ويشترط في استحقاق
الثواب كون الفعل المكلف به اي الواجب والمندوب او الاخلال به اي بالقبيح شاقا
اذ المقتضي لاستحقاق الثواب هو المشقة فاذا انتفت انتفى الثواب ولا يشترط في
استحقاق الثواب بفعل الطاعة رفع الندم على فعل الطاعة فان الطاعة حال صدورها
عن الفاعل على وجه الندم عليها لا فايدة في اشتراط رفعه مع انها سبب لاستحقاق
الثواب نعم رفع الندم شرط في بقاء استحقاق الثواب وكذا لا يشترط في استحقاق
الثواب انتفاء النفع العاجل او فعل الفعل المكلف به للوجه اي لما وجب لوجه الوجوب
او للوجوب او لوجه الندب او للندب ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب

التزعمه وقضاء العقل بوجوب الشكر مع الجهل بالتكاليف ح

بالنا انه للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما ذهب المعتزلة الى ان الثواب يجب
ان يقترن بالتعظيم والعقاب يجب ان يقترن بالاهانة واختاره المصنف واحتج عليه بانا
نعلم بالضرورة ان من فعل الفعل الشاق المكلف به يستحق التعظيم والاجلال وكذلك
من فعل الفعل القبيح يستحق الاهانة والاستخفاف ويجب دوامهما ذهب المعتزلة الى
انه يجب دوام ثواب اهل النعيم وعقاب اهل الجحيم واختاره المصنف واحتج عليه بوجوه
الاول ان دوام الثواب على الطاعة وكذا دوام العقاب على المعصية يبعث المكلف
على فعل الطاعة ويزجره عن المعصية فيكون لطفا واللطف واجب والى هذا اشار بقوله
لاشتماله على اللطف الثاني ان المدح والذم دائمان اذ لا وقت الا ويحسن فيه مدح
المطيع وذم العاصي وهما معلولا الطاعة والمعصية فيجب دوام الثواب والعقاب
لان دوام احد المعلولين يستلزم دوام المعلول الآخر والى هذا اشار بقوله ولدوام المدح
والذم الثالث ان الثواب لو كان منقطعا حصل لصاحبه الالم بانقطاعه والعقاب
لو كان منقطعا لحصل لصاحبه السرور بانقطاعه فلم يكن الثواب والعقاب خالصين
عن شوب لكن يجب خلوصهما لما سياتي متصلا بهذا البحث والى ذلك اشار بقوله
ولحصول نقيضهما لولاه اي يلزم بانقطاع الثواب الذي هو النفع حصول
السرور الذي هو نقيضه ويجب خلوصهما اي خلوص الثواب والعقاب عن الشوب
اما الثواب فلانه لو لم يكن خالصا لكان انقص حالا من العوض والتفضل اذا كانا
وانه غير جائز والى هذا اشار بقوله والا لكان الثواب انقص حالا من العوض والتفضل
على تقدير حصوله اي حصول الخلوص فيهما اي في العوض والتفضل واما العقاب فلانه
ادخل في باب الزجر من الثواب فيجب خلوصه بالطريق الاولى والى هذا اشار بقوله
وهو ادخل في باب الزجر ولقائل ان يقول ان الثواب لا يخلص عن الشوب لان
اهل الجنة درجاتهم متفاوتة فمن كان ادنى مرتبة يكون مغتما اذا شاهد من هو اعظم درجة
ولانه يجب على اهل الجنة الشكر على نعم الله تعالى ويجب عليهم الاخلال بالقبائح وكل ذلك
مشقة فلا يكون الثواب خالصا من الشوب وايضا فان اهل النار يتركون القبائح

النفع حصول ضرر الالم الذي هو نقيضه وبانقطاع العقاب الذي هو ...

فيجب ان يثابوا بتركها فلا يكون عقابهم خالصا عن شوب من الثواب اجاب عنه
فقال وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الاعلى من مرتبته فلا يكون مغتما بمشاهدة من هو
اعظم درجة منه ويبلغ سروره بالشكر الى حد انتفاء المشقة وعقابهم بالتوابع
عنهم مشقة ترك القبائح واهل النار يلجئون الى ترك القبائح فلا يثابون فيكون
عقابهم خالصا عن الشوب ويجوز توقف الثواب على شرط والا لاثيب العارف
بالله تعالى خاصة ذهب جماعة من المعتزلة الى ان الثواب يجوز ان يتوقف على شرط و
اختاره المصنف واحتج عليه بانه لو لم يتوقف الثواب على شرط لكان العارف بالله تعالى
وحده من غير ان يصدق النبي عليه السلام في رسالته مثابا والتالي باطل بالاتفاق وبيان
الملازمة ان العارف بالله تعالى وحده من غير ان يصدق النبي عليه السلام لمعرفة مستقلة
فلو لم يتوقف الثواب على شرط لوجب ان يثاب بالمعرفة المستقلة وان لم يصدق
النبي عليه السلام والاحباط باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا
يره ذهب جماعة من المعتزلة الى ان الثواب يجوز ان يتوقف على شرط واختاره المصنف
واحتج عليه بانه لو لم يتوقف الثواب على شرط لكان العارف بالله تعالى وحده من غير
ان يصدق النبي عليه السلام الاحباط والتكفير ومعناهما ان المكلف يسقط ثوابه المتقدم
بمعصيته المتاخرة ويكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته المتاخرة ونفاه المحققون واختاره
المصنف واحتج عليه بانه ظلم لان من اطاع واساء وكانت اساءته اكثر يكون بمنزلة من
لم يحسن ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايفاء بوعده واجب ثم القائلون
بالاحباط والتكفير اختلفوا فقال ابو علي ان المتاخر يسقط المتقدم ويبقى هو على حاله
وقال ابو هاشم ينتفي الاقل بالاكثر وينتفي من الاكثر بالاقل ما ساواه ويبقى الزائد مستحقا
وان ساواه صار كان لم يكن فهذا هو الموازنة والمصنف اراد ابطال مذهب ابي هاشم
فقال ولعدم الاولوية اذا كان الآخر ضعفا وحصول المتنافيين مع التساوي تقريره
انا لو فرضنا انه استحق المكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب فليس سقوط
احدى الخمستين من العقاب دون الاخرى اولى من العكس فاما ان يسقطا معا وهو

خلاف مذهبه أو لا يسقط شيء منهما وهو الغلط ولو فرضنا أنه استحق خمسة أجزاء من
الثواب وخمسة أجزاء من العقاب فإن تقدم إسقاط أحدهما للآخر لم يسقط الباقي
بالمعدوم لاستحالة صيرورة المغلوب والمعدوم غالبا وسببه مؤثرا وإن تقارنا لزم وجودهما
معا لأن علة عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو عدما دفعة وجدا دفعة لأن العلة يجب وجودها
حال حدوث المعلول وهما موجودان حال كونهما معدومين فيلزم الجمع بين النقيضين وأجيب
بأن كل واحد من العملين يؤثر في الاستحقاق الناشئ عن الآخر حتى يسقط من أحد الاستحقاقين
بعدد أجزائه فليس الكاسر والمنكسر واحدا كما لم يتحدا في الرجحان أيضا والحق أنه
ليس ههنا تأثير وتأثر حقيقي بل إحباط الطاعة واستحقاق الثواب بأن لا يثبت
عليها ومعنى الموازنة أنه لا يثبت عليها ويرتب العقوبة على المعصية بعددها وخرج الجواب
عن الصورة الأولى أيضا فإن إسقاط أحد المستحقين وإن لم يكن أولى من الآخر لكن
الجبار يرجح أيهما شاء وعليها من أمثلة الهارب والجائع وغيرهما والكافر مخلد وعذاب
صاحب الكبيرة منقطع لاستحقاق الثواب بإيمانه وعمله عند العقلاء اتفق
المسلمون على أن عذاب الكفار المعاندين دائم لا ينقطع والكافر البالغ في الاجتهاد
الذي لم يصل إلى المطلوب زعم الجاحظ والعنبري أنه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في
الدين من حرج ولأن تعذيبه مع بذل الجهد والطاقة من غير تقصير قبيح وذهب
الباقون إلى أنه غير معذور وادعوا الإجماع عليه قبل ظهور المخالفين قالوا الكفار في
عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل منهم من
اعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقي على الشك بعد إفراغ الوسع وختم الله على
قلوبهم ولم يشرح صدورهم للإسلام فلم يهتدوا إلى حقيته ولم ينقل عن أحد قبل المخالفين
هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج
خطاب لأهل الدين لا للخارجين عن الدين وكذلك أطفال المشركين عند الأكثرين حكمهم
في العقوبات ولما روي أن النبي عليه السلام قال هم في النار حين سألت خديجة عن حالهم
وقالت المعتزلة وبعض الأشاعرة لا يعذبون بل هم خدم أهل الجنة لما ورد في الحديث

ولأن تعذيب من لا جرم له ظلم وأما أن عذاب صاحب الكبيرة بل هو منقطع فمذهب
أهل السنة والإمامية من الشيعة وطائفة من المعتزلة إلى أنه منقطع واختاره المصنف و
احتج عليه بأن صاحب الكبيرة يستحق الثواب بإيمانه لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا
يره ولا شك أن الإيمان أعظم أعمال الخير فإذا استحق العقاب بالمعصية فإما أن
يقدم الثواب على العقاب وهو باطل بالاتفاق أو بالعكس وهو الغلط وبأنه لو لم
ينقطع عذابه لزم أنه إذا عبد الله تعالى مكلف مدة عمره ثم عمل كبيرة في آخر عمره لا ينقطع
عذابه وهو قبيح عقلا والسمعيات مأولة ودوام العقاب مخصوص بالكفار
السمعيات التي تمسك المعتزلة بها في عدم انقطاع عذاب صاحب الكبيرة مثل قوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدا فيها ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
جهنم خالدا فيها ومن يتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها مأولة إما بتخصيص العموم
بالكفار أو بحمل الخلود على المكث الطويل وأما قولهم من أن الثواب والعقاب ينبغي
أن يكونا دائمين لما تقدم فإن أريد به دوام العقاب دوام عقاب الكفار فمسلم وإلا
فممنوع والعفو واقع لأنه حقه تعالى فجاز إسقاطه ولا ضرر عليه في تركه فحسن إسقاطه
ولأنه إحسان وللسمع اتفقت الأمة على أن الله تعالى يعفو عن الصغائر مطلقا وعن
الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا واختلفوا في جواز العفو عن الكبائر بدون
التوبة فذهب جماعة من المعتزلة إلى أنه جائز عقلا غير جائز سمعا وذهب الباقون إلى
وقوعه عقلا وسمعا واختاره المصنف واحتج على وقوعه عقلا بأن العقاب حق الله تعالى
فجاز له إسقاطه وبأن العقاب ضرر على المكلف ولا ضرر على الله تعالى في تركه وكل
ما كان كذلك فإسقاطه حسن وكل ما هو حسن فهو واقع ولأن العفو إحسان و
الإحسان على الله تعالى واجب وعلى وقوعه سمعا بالدلائل السمعية مثل قوله تعالى إن الله
لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى قل يا عبادي الذين
أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا إلى غير ذلك
من النصوص فإن قيل يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغائر أو عن الكبائر

مع ضرر التارك له

بعد التوبة قلنا هذا مع كونه عدولا عن الظاهر من غير دليل ومخالفة لما قيل من ثقات
من المفسرين بل ما فسره مما لا يكاد يصح في بعض الآيات كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان
يشرك به الآية فان المغفرة بالتوبة عن الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة باثباتها لما دونه
وكذا التعميم لكل احد من العصاة فلا يلائم التعليق بالمشيئة المفيدة للبعضية ان نفى
تخصيصها احالا لا بالمقصود اعني التهويل بان الشرك بلغ في القبح حيث
لا يغفر ويغفر جميع ما سواه. **والاجماع على الشفاعة فضل لزيادة المنافع وتبطل بما في**
حق اهل المسلمين على ثبوت الشفاعة لقوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا
وفسر بالشفاعة ثم اختلفوا فذهب المعتزلة الى انها عبارة عن طلب زيادة المنافع
للمؤمنين المستحقين للثواب وابطله المص بان الشفاعة لو كانت لطلب زيادة المنافع
للمؤمنين لكنا شافعين للنبي عليه السلام لانا نطلب زيادة المنافع له وهو مستحق للثواب و
الثاني باطل لان الشفيع اعلى مرتبة من المشفوع له **ونفي المطاع لا يستلزم نفي**
المجاب اشارة الى جواب دليل المعتزلة تقريره ان الله تعالى قال ما للظالمين من حميم و
لا شفيع يطاع نفى الله تعالى قبول الشفاعة عن الظالمين فلا تكون الشفاعة ثابتة في
حق العصاة. تقرير الجواب انه تعالى نفى الشفيع الذي يطاع ونفي شفيع خاص لا يستلزم
نفي الشفيع مطلقا **وباقي السمعيات مأولة بالكفار** اشارة الى جواب استدلالهم
بمثل قوله تعالى وما للظالمين من انصار وقوله تعالى يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا وقوله
تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين تقرير الجواب ان هذه الآيات مأولة بتخصيصها بالكفار
جمعا بين الادلة على ان التعميم في الازمان والاحوال وان سيق الكلام لعموم السلب
لا لسلب العموم وايضا الظالم في الاطلاق هو الكافر ونفي النصرة لا يستلزم نفي
الشفاعة لانها طلب على خضوع والنصرة ربما تنبئ عن مدافعة ومغالبة **وقيل في**
اسقاط المضار والحق صدق الشفاعة فيهما وثبوت الشفاعة لقوله ادخرت شفاعتي
لاهل الكبائر من امتي ذهب طائفة الى ان الشفاعة بالنسبة الى العصاة في اسقاط المضار
عنهم والحق عند المص صدق الشفاعة فيهما اي في زيادة المنافع لهم وفي اسقاط المضار

عنهم اذ يقال شفع فلان لفلان اذا طلب له زيادة منافع واسقاط مضار او قول
وح لا يعود وجه الابطال المذكور اعني لزوم كوننا شافعين للنبي عليه السلام ويمكن الجواب عنهما
باعتبار زيادة قيد فيها اعني كون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له ثم بين ثبوت الشفاعة
بالمعنى الثاني للنبي عليه السلام بقوله عليه السلام ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي **والتوبة**
وهي الندم على المعصية في الحال والعزم على تركها في الاستقبال والتحقيق ان ذكر العزم
انما هو للتقرير والبيان لا للتقييد والاحتراز اذ النادم على المعصية لقبحها لا يخلو عن
ذلك العزم البتة على تقدير الخطور والاقتدار **واجبة لدفعها الضرر** الذي هو العقاب و
الخوف منه ودفع الضرر واجب فما يدفع الضرر ايضا يكون واجبا **ولوجوب الندم**
على كل قبيح واخلال بواجب هذا عند المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين واما
عند الاشاعرة فوجوبها بالسمع لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا
ونحو ذلك **ويندم على القبيح لقبحه والا لا تتحقق** التوبة فان من ندم على المعصية
لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله او لغرض اخر لا يكون تائبا **وخوف النار ان**
كانت الغاية فكذلك يعني ان كان الندم على المعصية لخوف النار لا يكون ذلك توبة
كما اذا ندم عليها لاضرارها بالبدن لما ذكرنا ان المعتبر هو الندم لقبح المعصية لا لغرض
اخر **وكذلك الاخلال بالواجب** فان الندم عليه انما يكون توبة اذا كان لانه اخلال بالواجب
واما اذا كان الندم عليه لخوف المرض والنقصان بماله او عرضه او لخوف النار لم
يكن توبة **فلا يصح من البعض** اي اذا ثبت ان الندم على فعل القبيح او الاخلال بالواجب
انما يكون توبة اذا كان الندم لانه قبيح او اخلال لزم ان لا يصح التوبة من قبيح دون قبيح لانه
اذا ندم على قبيح دون قبيح ظهر انه لم يندم على القبيح لقبحه بل لامر آخر يوجد في بعض دون بعض
وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الى انه يصح التوبة من قبيح دون قبيح واحتج عليه بان
الندم على قبيح دون قبيح صحيح كما ان الاتيان بواجب دون واجب صحيح وذلك كما يجب
عليه ترك القبيح لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه ولو لزم من اشتراك القبائح في
القبح عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم

الاتيان بواجب دون واجب ورده المصنف بقوله ولا تتم المقايسة على الواجب للفرق
بين المقيس والمقيس عليه فان ترك القبيح لكونه قبيحا لا يحصل الا بترك جميع القبائح بخلاف
الاتيان بالواجب اولى فيه نظر لان الكلام في الواجبات التي صدر من الشارع الامر
بكل واحد منها على حدة كالصوم والصلوة والزكوة مثلا لا في افراد واجب امر
الشارع بالاتيان بواحد منها لا على التعيين كاعتاق رقبة اي رقبة كانت فظاهر ان
الامتثال لا يحصل باتيان واحد منها بل باتيان الجميع كما في ترك القبيح من غير فرق ولو
اعتقد فيه الحسن صحت التوبة اي لو اعتقد التائب في بعض القبائح الحسن صحت توبته عن قبيح
اعتقد قبحه دون قبيح اعتقد حسنه لحصول شرط التوبة وهو الندم على القبيح لقبحه وكذا
المستحقر اي اذا استحقر التائب احد الفعلين واستعظم الآخر من حيث القبح حتى اعتقد
بالحقارة وجوده بالنسبة الى العظيم كالعدم وتاب عن العظيم دون الحقير يصح توبته لانه
تاب عنه لقبحه لكن قيل ولا العبرة وتمثيلا لما اذا تاب عن قتل الولد دون كسر القلم يصح توبته
والتحقيق ان رجحان الداعي الى الندم عن البعض يبعث عليه اي على الندم عن ذلك
البعض خاصة دون البعض الآخر لامتناع ترجح الداعي بالنسبة اليه وان اشترك الدواعي
في الندم على القبيح لقبحه ولا يلزم من ذلك ان يكون الندم على البعض الذي يختص بالرجحان
لا لقبحه اذ لا يخرج الداعي بهذا الترجيح عن الاشتراك في كونه داعيا الى الندم على القبيح لقبحه و
هذا كما في الدواعي الى الفعل فان الافعال تقع بحسب الدواعي فاذا كان داعيه بعض
الافعال راجحا على داعية بعض آخر اختص الفعل الذي يكون داعيته راجحة بالوقوع دون
المشترك معه غيره في الدواعي اولى لا يخفى على المتأمل ان محصل ما ذكره من التحقيق عدم
الفرق بين ترك القبيح والاتيان بالواجب كما ذكره ابو علي فآخر كلامه يخالف اوله
ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم فلا يصح الندم عن بعض دون بعض وعليه يتأول
كلام امير المؤمنين علي واولاده رضي الله عنهم وهو ان التوبة لا تصح عن بعض دون بعض
والا لزم الحكم ببقاء الكفر على التائب منه المقيم على صغيرة والذي كان في
حقيقة من فعل قبيح لكن فيه الندم والعزم كما في ارتكاب الفرار من الزحف وقد نشير

الى اوزارها كتسليم النفس للحد في الشرب وفي الاخلال بالواجب اختلف حكمه في بقائه
وقضائه وعدمهما يعني منه ما يبقى ويحتاج الى الاداء كالزكوة فانه اذا اخل في
اخراجها فالذنب باق الى ان يؤدي ومنه ما يجب قضاؤه فاذا قضى سقط كالصلوة
والصوم ومنه ما لا يبقى ولا يقضى بل يسقط عنه بمجرد الندم والعزم كما اذا ترك صلوة
العيد او صلوة الجنازة وان كان الذنب في حق آدمي استتبع ايصاله الى صاحب
الحق ان كان ظلما وامكن الايصال ببقاء صاحب الحق او وارثه والايصال اما يكون
برد المال وتسليم البدن او العضو الى ولي الجناية للاقتصاص او العزم عليه مع
التعذر اي تعذر الايصال بان لا يبقى صاحب الحق ولا وارثه او استتبع الارشاد
ان كان الذنب اضلالا وليس ذلك الذي ذكرنا من تسليم النفس واداء الواجب او
قضائه او ايصال الحق الى صاحبه او العزم عليه وغير ذلك جزء من التوبة بل واجب
آخر خارج عن التوبة فتركه لا يمنع سقوط العقاب بالتوبة قال امام الحرمين رحمه الله ان
القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت توبته في حق الله وكان منعه
القصاص من مستحقه معصية متجددة تستدعي توبة اخرى ولا تقدح في التوبة عن القتل
ويجب الاعتذار على المغتاب مع بلوغه اي اذا كان الذنب الذي يتعلق بحق الآدمي هو
الاغتياب وجب على المغتاب الاعتذار ممن اغتابه ان بلغ الاغتياب اليه لانه اوصل اليه
ضررا من الغم بسبب الاغتياب فوجب عليه الاعتذار عنه ولا يلزمه تفصيل ما اغتابه
الا اذا بلغه على وجه افحش وان لم يبلغ اليه لا يلزم الاعتذار لانه لم يوصل اليه بسبب
الاغتياب غما لكن يجب في كلا القسمين التوبة لانه خالف نهيه تعالى حيث قال تعالى ولا يغتب
بعضكم بعضا ايحب احدكم ان يأكل لحم اخيه ميتا فكرهتموه وفي ايجاب التفصيل مع الذكر
اشكال ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على التائب الندم على التفصيل ان كان يعلم
القبائح مفصلا وان علم بعضها مفصلا وبعضها مجملا وجب عليه التفصيل فيما علم
مفصلا ثم قال المصنف فيه اشكال لان الاجتزاء يحصل بالندم على كل قبيح صدر منه وان
لم يذكره مفصلا وفي وجوب التجديد ايضا اشكال قال بعض المعتزلة اذا تاب المكلف

عن المعصية ثم ذكرها وجب عليه تجديد التوبة لانه اذا ذكر المعصية ولم يندم عليها كان
مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار وقال المصنف فيه اشكال
لانا لا نم انه لو لم يندم عليها اذا ذكرها كان مشتهيا لها اذ ربما يعرض عنها صفحا من
غير ندم عليها ولا اشتهاء لها وابتهاج بها وكذا المعلول مع العلة اي فيه ايضا اشكال
فانه اذا صدر العلة عن المكلف وجب الندم على العلة مع المعلول كما اذا رمى فاصاب فان
الرمي علة والاصابة معلولة فيجب الندم على الرمي والاصابة جميعا وفيه اشكال لان
الاجزاء يحصل بالندم على الرمي وكذا وجوب سقوط العقاب بها فيه ايضا اشكال ذهب المعتزلة
الى انه يجب على الله تعالى ان يسقط العقاب بالتوبة حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم
واحتجوا بان العاصي قد بذل وسعه في التلافي فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى
من اساء اليه يسقط ذنبه بالضرورة واعترض بان من اساء الى غيره وهتك حرمته ثم
جاء معتذرا لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره بل الخيرة الى ذلك الغير ان شاء صفح وان شاء
جازاه والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها اختلفوا في سقوط العقوبة فعند بعض
المعتزلة بكثرة ثواب التوبة وعند اكثرهم بنفس التوبة واختاره المصنف واحتج عليه بانه
لو كان بكثرة الثواب لما وقعت محبطة بدون الثواب لكنها قد تقع والى هذا اشار بقوله
لانها تقع محبطة ولما لم يفرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والتوبة المتأخرة عنها في
اسقاط عقابها كسائر الطاعات التي تسقط العقوبات بكثرة ثوابها واللازم باطل
للقطع بان من تاب عن المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب والى
هذا اشار بقوله ولولاه لما صح الفرق بين التقديم والتأخير ولما اختصت التوبة
عن معصية معينة بسقوط عقابها دون اخرى لان بسبب كثرة الثواب يسقط الكل على السوية
والى هذا اشار بقوله والاختصاص اي لولاه لما صح الاختصاص واحتج الآخرون بانه
لو كان بنفس التوبة يسقط بتوبة العاصي عند معاينة النار واشار المصنف الى جوابه بقوله
ولا تقبل في الآخرة لانتفاء الشرط فان ندم العاصي عند المعاينة ليس لقبحها وعذاب
القبر واقع لامكانه وتواتر السمع بوقوعه عذاب القبر للكافر والفاسق مما اتفق عليه

سلف الامة قبل ظهور الخلاف واتبع عليه الاكثر بعده وانكره ضرار بن عمرو وبشر
المريسي واكثر المتأخرين من المعتزلة وللمثبتين انه امر ممكن اخبر به الصادق اما الامكان فظاهر
واما اخبار الصادق به فلقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة
ادخلوا آل فرعون اشد العذاب عطف في هذه الآية عذاب القيامة على العذاب الذي
هو عرض النار صباحا ومساء فعلم انه غيره وهو قبل قيام الساعة فهو في القبر ولقوله
تعالى حكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين واحدى الحياتين ليست الا في القبر ومن
قال بالاحياء فيه قال بالعذاب ايضا وللاحاديث المتواترة المعنى كقوله عم القبر
روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وكما روي انه عليه السلام مر بقبرين فقال
انهما ليعذبان وما يعذبان في كبير بل لان احدهما كان لا يستنزه من البول واما الثاني فكان
يمشي بالنميمة وكقوله عم استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه وكقوله في سعد بن
معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلفت بها اضلاعه الى غير ذلك من الاحاديث
الصحاح واحتج المنكرون بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو
احيوا في القبر لذاقوا موتتين والجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة والضمير في فيها للجنة
اي لا يذوق اهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت
فلا دلالة في الآية على انتفاء موتة اخرى بعد المسألة وقبل دخول الجنة واما قوله الا الموتة
الاولى فهو تأكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم
الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها
قالوا انما يمكن العمل بالظواهر التي يحكم بها اذا لم يكن مخالفة للمعقول فانها على
تقدير مخالفتها اياه يجب تاويلها وصرفها عن ظواهرها فلا تبقى لكم وجه احتجاج بها ودليل
مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان تذهب اجزاؤه ولا نشاهد
فيه احياء ولا مسألة والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة وابلغ منه
من احرق فصار رمادا وذري في الرياح العاصفة جنوبا وشمالا وقبولا ودبورا فانا
نعلم عدم احيائه ومسألته وعذابه ضرورة وقد تحير الاصحاب في التفصي عن هذا

عامة

من اكله السباع والطيور وتفرق اجزاؤه في بطونها وحواصلها وابلغ منه
م

فقال القاضي واتباعه في صورة المقلوب لا يبعد في الاحجار والاشجار مع عدم
المشاهدة كما في صاحب السكتة فانه حي مع انا لا نشاهد حيوته وكما في رؤية النبي
صلعم جبرئيل عليه السلام وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عليهم واما الصوفية الاحوال
فان التمسك بها مبني على اشتراط البنية في الحيوة وهو ممنوع عندنا فلا يبعد
ان يعاد الحيوة الى الاجزاء المتفرقة او بعضها وان كان خلاف العادة فان
خوارق العادة غير ممتنعة في مقدور الله تعالى **وسائر السمعيات من الميزان والصراط
والحساب وتطاير الكتب ممكنة دل السمع على ثبوتها** فانها نطق بها الكتاب و
السنة وانعقد عليها اجماع الامة **فيجب التصديق بها** اما الميزان فقد قال الله تعالى
ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وقال فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية
واما من خفت موازينه فامه هاوية وذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان له كفتان
ولسان وشاهين عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك وانكره
بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت و
تلاشت بل المراد به العدل الثابت في كل شيء ولذا ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان
المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان البصر والاصوات السمع
والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العقل واجيب بانه
توزن صحائف الاعمال وقيل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما
ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير
واحد اظهارا لجلالة الامر وتعظيم المقام واما الصراط فقد ورد في الحديث
الصحيح انه جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والاخرون ادق من الشعر واحد
من السيف واشبه ان يكون المرور عليه هو المراد بورود كل واحد النار على ما قال
تعالى وان منكم الا واردها وانكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم انه
لا يمكن العبور عليه ولو امكن فهو تعذيب ولا عذاب على المومنين والصلحاء يوم القيمة
قالوا بل المراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار

333

المشار اليه بقوله فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل
العبادات كالصلوة والزكوة ونحوهما وقيل الاعمال الردية التي يسئل عنها و
يواخذ بها كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب انه لا يبعد ان يمكن
العبور عليه كالمشي على الماء والطيران في الهواء غايته مخالفة العادة ثم الله تعالى
يسهل الطريق على من اراد كما جاء في الحديث ان منهم من هو كالبرق الخاطف و
منهم كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من تجوز رجلاه وتعلق يداه ومنهم من
يخر على وجهه واما الحساب فقد قال الله تعالى ان الله سريع الحساب وقال عليه السلام
حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واما تطاير الكتب فقد قال تعالى واما من اوتي
كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال تعالى وكل انسان الزمناه طائره في
عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا **والسمع دل على ان الجنة والنار مخلوقتان
الان والمعارضات مأولة** جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الان
خلافا لاكثر المعتزلة كابي هاشم والقاضي عبد الجبار وغيرهما حيث زعموا انهما
تخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة ادم وحواء واسكانهما الجنة ثم
اخراجهما عنها بالاكل من الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب
والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين
الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق
الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها الثاني الايات الصريحة في ذلك كقوله تعالى ولقد راه نزلة
اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة الماوى وكقوله تعالى في حق الجنة اعدت للمتقين اعدت
للذين امنوا بالله ورسله وازلفت الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين
وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في
تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل
عنه بدون قرينة تمسك المنكرون بوجهين الاول انه لو خلقتا قبل يوم الجزاء لكان عبثا
لا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر الثاني انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه

واللازم باطل للاجماع على دوامهما وللنصوص الشاهدة بدوام اكل الجنة ونعيمها و
اجيب بتخصيصهما من آية الهلاك جمعا بين الادلة ويحمل الهلاك على غير الفناء على ما قيل
ان المراد بهلاك كل شيء انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فالتحق بالهالك
المعدوم وبان الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما بحيث
يبقيان على العدم زمانا معتدا به كما في دوام الاكل فانه على التجدد والانقضاء قطعا
وهذا لا ينافي فناءهما لحظة الثالث انه قال تعالى في وصف الجنة عرضها كعرض السماوات
والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل
الاجسام واجيب بان المراد ان عرضها كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون
عرضها بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد بمحلين معا
اذا احدهما موجود والآخر معدوم وللتصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات
والارض فيحمل هذه على تلك كما قال ابو يوسف لابي حنيفة اي مسألة **والايمان**
في اللغة هو التصديق مطلقا قال الله تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما انت
بمؤمن لنا اي مصدق فيما حدثناك به وقال عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته
الحديث اي تصدق واما في الشرع فهو عند الاشاعرة التصديق للرسول فيما
علم مجيئه به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع
تصديق خاص وقال الكرامية هو كلمتا الشهادة وقال قوم انه اعمال الجوارح
وذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات باسرها فرضا كان
او نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر معتزلة البصرة الى انه الطاعات المفترضة من
الافعال والتروك دون النوافل وقال المحدثون وبعض السلف كالشافعي انه
تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان وقال طائفة هو التصديق مع
كلمتي الشهادة ويروى هذا عن ابي حنيفة رحمه الله ولعل هذا هو مراد المصنف
قال **تصديق بالقلب واللسان ولا يكفي الاول** يعني التصديق بالقلب وحده لانه ليس
ايمانا **لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم** اثبت للكفار الاستيقان النفسي

وهو التصديق القلبي فلو كان الايمان هو التصديق القلبي لزم اجتماع الكفر والايمان
ولا شك انهما متقابلان **ولا يكفي الثاني** يعني الاقرار باللسان **لقوله تعالى** قالت
الاعراب آمنا **قل لم تؤمنوا** ولكن قولوا اسلمنا ولقوله تعالى ومن الناس من يقول
آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين حيث اثبت في هؤلاء التصديق اللساني
ونفى الايمان فعلم ان الايمان ليس هو التصديق اللساني فقط وللاشاعرة الآيات
الدالة على محلية القلب للايمان نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان في
قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومن ذلك الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب و
كونها في اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان منه ولوجوده ودعاء النبي
صلعم اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت
قلبه واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق لان فعل القلب اما
التصديق واما المعرفة والثاني باطل لانه على ذلك التقدير يكون منقولا عن معناه اللغوي
وكان على الشارع ان يبين النقل بالتوقيف كما بين نقل الصلوة والزكوة وامثالهما
ولو نقل لاشتهر اشتهار نظائره بل كان هو بذلك اولى لكن الشارع لم يزد على ان قال
الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث كما نقلنا عنه آنفا والدليل على ان الاعمال
خارجة عن الايمان انه جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح معطوفا هو عليه في غير موضع
من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا و
ان الشيء لا يعطف على نفسه وايضا قد قرن الايمان بضد العمل الصالح نحو وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال وظاهر ان الشيء لا يمكن اجتماعه
مع ضده ولا مع ضد جزئه **والكفر عدم الايمان** عما من شانه وهذا معنى عدم تصديق
النبي عليه السلام في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه صلعم في
شيء مما علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالي لشمول الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب
والى هذا اشار بقوله **اما مع الضد او بدونه** يعني ان عدم الايمان اعم من ان يكون مقارنا
لضد الايمان وهو التكذيب او لا يكون مقارنا لضد الايمان بان يخلو عن كلا الضدين

واعتذر الامام الرازي بان من جملة ما جاء به النبي ان تصديقه واجب في كل ما جاء به
فمن لم يصدقه فقد كذبه في ذلك فيصح للجمهور المنع فان قيل من استخف بالشرع
او الشارع او القى المصحف في القاذورات او شد الزنار بالاختيار كان كافرا اجماعا
وان كان مصدقا للنبي صلعم في جميع ما جاء به وح لا يكون حد الايمان مانعا ولا حد الكفر
جامعا وان جعلت ترك المامور به وارتكاب المنهي عنه علامة التكذيب وعدم
التصديق لم يكن حد الايمان جامعا لخروج غير الكفرة من الفساق عنه ولا حد الكفر مانعا
لدخوله فيه قلنا لو سلم اجتماع التصديق المعتبر في الايمان مع تلك الامور التي هي
كفر وفاقا فيجوز ان يجعل بعض محظورات الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه و
بوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه كالاستخفاف بالشرع وشد الزنار وبعضها
لا كالزنا وشرب الخمر وتفاوت ذلك الى متفق عليه ومختلف فيه ومنصوص عليه و
مستنبط من الدليل وتفاصيله في كتب الفروع والفسق الخروج عن طاعة الله تعالى
مع الايمان والنفاق اظهار الايمان واخفاء الكفر والفاسق مؤمن لوجود حده
فيه خلافا للمعتزلة في مرتكب الكبيرة فانه عندهم لا مؤمن ولا كافر بل هو في منزلة بين
المنزلتين والامر بالمعروف وهو الحمل على الطاعة سواء كان بالقول او بالفعل الواجب
واجب وكذا النهي عن المنكر وهو المنع من المعاصي قولا او فعلا واجب والامر بالمندوب
مندوب وكذا النهي عن المكروه مندوب سمعا اختلفوا في وجوب الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر انه بحسب الشرع او بحسب العقل فذهب الجبائي وابنه الى وجوبهما عقلا
وذهبت الاشاعرة الى وجوبهما شرعا واختاره المص فقال انهما واجبان سمعا والدليل
عليه الاجماع فان القائل قائلان قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه باستنابة الامام
فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير
ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر والامر ظاهر في الوجوب والسنة كقوله عليه السلام لتامرن
بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا
يستجاب لهم توعد على ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو دليل الوجوب والا

صلعم

٢٢٣

335

اي وان لم يجبا شرعا بل وجبا عقلا لزم خلاف الواقع او الاخلال بحكمة الله تعالى واللازم
ظاهر الفساد وبيان الملازمة انهما لو وجبا عقلا لوجبا على الله تعالى لان كل ما وجب
عقلا فهو واجب على من حصل في حقه وجه الوجوب ولو كانا واجبين عليه تعالى فان كان
فاعلا لهما وجب وقوع المعروف وترك المنكر فلزم خلاف الواقع وان كان تاركا
لهما لزم الاخلال بحكمة الله تعالى لانه يخل بالواجب العقلي وشرطهما علم فاعلهما بالوجه
اي شرط وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان يكون فاعلهما عالما بان ما
يامر به معروف وان ما ينهى عنه منكر وان ذلك ليس من المسائل الاجتهادية
التي اختلف فيها اعتقاد الامر والمامور والناهي والمنهي وتجويز التاثير اي
الشرط الاخر ان يجوز في ظنه تاثير امره ونهيه وافضاءهما فانه اذا لم يظن افضاءهما
الى المقصود لا يجبان عليه والشرط الاخر تجويز انتفاء المفسدة اي ان يظن ان لا
مفسدة لا بالنسبة اليه ولا بالنسبة الى بعض احاد ... لو اشتمل هذا الطلب لا وجب عليه
وينبغي ان لا يتجسس عن احوال الناس للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا
وقوله ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا الآية فانه دل على حرمة السعي
في اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس سعي في اظهارها واما السنة فقوله عليه السلام من
تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين
والاخرين وقوله عليه السلام من ابتلي بشيء من هذه القاذورات فليستتر بستر الله
فقد علم من ستره عليه انه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها
ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط عن الاخرين واذا ظن كل
طائفة انه لم يقم به الاخر اثم الكل بتركه . هذا آخر ما تيسر لنا من شرح تجريد الكلام

الى المقصود

والحمد لله على التوفيق للاتمام نفع الله به الطالبين و
جعله ذخرا لنا يوم الدين انه خير موفق ومعين

وقع الفراغ من تحرير هذا الكتاب
بعون الملك الوهاب
... الابد

على يد العبد الضعيف ...







